N° 9 1960 Novembre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

# Le croyant et le philosophe

Dans un récent ouvrage, M. Gilson, revenant une fois de plus à la notion de philosophie chrétienne, demandait qu'on la comprît, conformément à l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, moins comme une doctrine que comme un usage de la raison; usage qui, tout en sauvegardant l'autonomie essentielle à toute philosophie, entend cependant ne pas se priver des lumières de la foi; c'est, dit-il, « une certaine manière de philosopher en liaison intime avec la foi, et dans l'intention de servir la révélation et ses fins »[1]. Et l'auteur énonçait en même temps la remarque qui va retenir ici notre attention : pour s'éclairer ainsi aux lumières de la foi, la philosophie, loin de perdre sa qualité propre d'œuvre de raison, la fortifiera tout ensemble et la purifiera; car l'autorité de la révélation divine préserve le plus sûrement la raison de l'erreur et l'enrichit de connaissances multiples; et surtout, plus profondément, l'attitude de foi restaure la raison et l'accroît en quelque sorte par la grâce du Christ; de toutes manières, la raison naturelle, en tant que telle, est fécondée par la foi, et M. Gilson ne semble pas loin de penser que l'authentique philosophie ne peut surgir et s'épanouir que dans le climat de la grâce et de la foi.

Avant d'en venir à l'examen des raisons qui pourraient infirmer cette dernière assertion, il y a lieu de lever une certaine ambiguïté dont elle est affectée en elle-même. Entend-on par la foi l'ensemble des articles du *Credo* chrétien ou bien le regard qui les vise, qui les atteint dans leur condition commune d'articles révélés, attestés par l'autorité divine, et que les théologiens appellent le *lumen fidei*? On pourrait être tenté de refuser la question : vaine, dira-t-on, la distinction dont elle fait état : il n'y a pas de regard de foi, en exercice, qui ne se porte sur un objet révélé déterminé; en langage phénoménologique, ici pas plus qu'ailleurs, pas de noèse sans noème, pas d'intentionnalité religieuse qui ne soit intention et conscience de quelque chose; si donc

1. E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, p. 206.

l'on dit de la foi qu'elle féconde la raison naturelle, il faut bien qu'on l'entende de la foi synthétiquement comprise, sujet et objet, *habitus* et articles, acceptation personnelle des vérités mystérieuses couvertes par l'autorité de Dieu. A quoi l'on répond : tout cela prouve peut-être que les deux composantes de la foi ne peuvent exister en séparation; il n'en reste pas moins qu'elles se distinguent formellement, au sein de leur unité indivise; d'où la légitimité de la question : dans l'action fécondante de la foi sur la raison, n'y a-t-il pas lieu de distinguer tels enrichissements dus immédiatement et formellement au noème, et tels autres à la noèse? Or, il est aisé de voir qu'il en est ainsi. Par exemple, ce sont les articles de son *Credo,* objectivement considérés, qui épargnent à la raison philosophique du chrétien certains égarements; ils constituent autant de repères destinés à la guider; grâce à eux, la raison est avertie qu'au-delà de certaines limites, ses déductions sont certainement erronées, ou, pour mieux dire, qu'elles n'ont guère que l'apparence de déductions rationnelles; le raisonnement a été vicié quelque part, la réflexion est invitée à reviser ses démarches. Pareillement, les mêmes articles du *Credo,* du moins après avoir été élaborés en quelque mesure par la réflexion théologique, peuvent accroître le trésor proprement philosophique; par exemple, il est hors de conteste que la théologie de la Trinité et de l'Incarnation a apporté à l'intelligence de la relation, de la personne, de la subsistence, des lumières proprement rationnelles ou, du moins, contrôlables par la simple raison naturelle, mais que celle-ci n'aurait pas aperçues sans cette stimulation extérieure [2]. Que l'on songe aussi au profit qu'a valu à la philosophie de la temporalité le mystère chrétien de l'histoire du salut : on a montré que si la révélation chrétienne ne comportait aucune philosophie du temps, du moins elle introduisait des notions qui ont fait apparaître l'étroitesse, sinon la fausseté, de la conception grecque [3]. En tout cela, c'est bien, dans la foi, l'aspect noématique qui est formellement agissant. Cela est si vrai qu'un incroyant, c'est-à-dire un esprit privé de la noèse et de la lumière de la foi, peut comprendre le sens de la nouvelle proposition philosophique émise sous l'action de l'article de foi; il donne par là la preuve que la formulation de cette nouvelle proposition rationnelle relève directement, non point de l'élément noétique, mais bien de l'élément noématique de la foi.

Mais, par ailleurs, il n'est pas douteux qu'une autre fécondation de la raison par la foi est due à la composante subjective de cette dernière. On le sait, les théologiens catholiques sont loin d'un accord parfait sur la nature exacte du *lumen fidei.* La grâce de la foi, le principe surnaturel de la foi se borne-t-il à élever entitativement l'intelli-

2. Cfr M.-J. Congar, O.P., art. *Théologie, D.T.C.,* t. XV, p. 475.

3. Cfr R. Mehl, *La condition du philosophe chrétien,* Neuchâtel, 1947, pp. 172 suiv., pages sur lesquelles des réserves seraient peut-être à faire, en ce qui concerne leur interprétation d'Aristote.

gence, ou bien va-t-il jusqu'à exercer son action sur le plan intentionnel de la conscience, de telle manière qu'il y ait, chez le croyant, modalité cognitive nouvelle, vraie vie nouvelle de l'esprit? Les théologiens thomistes optent résolument pour ce second terme : d'où, on le pressent, il leur sera aisé de montrer que cette vie nouvelle de l'esprit aura son retentissement nécessaire sur la raison naturelle elle-même. Mais même sans aller jusqu'à rejoindre ces vues thomistes, tous les théologiens s'entendront pour proclamer qu'il y a, de toutes manières, dans la foi, une certaine présence, à notre esprit, de la vérité première qui s'atteste, une empreinte, une *sigillatio veritatis primae,* une mystérieuse communication de la Parole divine. C'en est assez pour qu'on entrevoie, à partir de là, le fait d'une régénération, par la foi, de la raison naturelle : Dieu présent au cœur de l'esprit ne peut pas ne pas agir sur lui, pour l'aider à se redresser, et pour le fortifier en toutes ses démarches. Il le redresse : le croyant reconnaît en effet par ailleurs que sa raison naturelle est blessée et affaiblie par la condition de l'homme tombé; la lumière de foi restaurera la raison; non point qu'elle modifiera les lois de sa certitude propre ni même, directement, son exercice; mais elle assurera à cet exercice les conditions les meilleures, elle mettra l'homme dans les dispositions spirituelles les plus favorables pour reconnaître les lois de sa raison naturelle et pour leur obéir en toute sincérité et sans défaillance; cela s'entend avant tout, de la foi vive, de la foi informée par la charité. Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, le philosophe chrétien possède, sur le philosophe incroyant, des avantages certains dans l'ordre même du « philosopher », avantages dont on voit aussi qu'ils se réclament directement moins du noème que de la noèse, du nouveau regard, des yeux de la foi.

Cette précision sur les deux facteurs, noème et noèse, de la fécondation de la raison par la foi appellerait bien des approfondissements. Mais, ici, notre intention n'est pas d'aller plus loin dans cette voie. Nous voudrions rencontrer une objection préalable qui a été opposée à l'idée même, dans sa généralité, de l'enrichissement philosophique possible par l'attitude de la foi chrétienne. En bref, voici cette objection [4] : la foi est une acceptation inconditionnée de la révélation divine; une telle démarche de l'esprit, faite de remise et d'abandon confiant à la Parole de Dieu, loin de féconder la philosophie ou même simplement d'en stimuler l'exercice, ne peut que la tarir dans sa sour-

4. Nous en empruntons l'esprit et parfois la lettre à M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Tubingue, 1953, pp. 5, 6. L'exposé en a été repris et largement commenté par H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger,* dans *Philosophies chrétiennes* (*Recherches et débats,* 10), Paris, 1955, pp. 108-132. Dans cet article, H. Birault se reporte souvent au texte, demeuré inédit, d'une conférence *Theologie und Philosophie,* prononcée par Heidegger à Tubingue en 1927.

ce; le vrai croyant renonce, en principe et en raison même de son attitude de croyance, à la question qu'est essentiellement la philosophie et aux procédés rationnels autonomes qu'elle met en œuvre; il pourra bien se donner les apparences du philosophe, il pourra faire « comme si »; ou s'il philosophe vraiment, ce sera dans une mauvaise conscience, dans la seule mesure où il trahira la fermeté requise de sa foi. Certes, l'objection veut bien reconnaître que la foi, étant l'adhésion d'un esprit, d'un être rationnel, ne pourra pas ne pas susciter certaines exigences de la raison; la raison croyante cherchera à mettre de l'ordre dans les diverses expressions de la Parole divine, à les organiser sous l'égide de certains principes rationnels d'unité; mais ce sera là réflexion de la foi sur elle-même, intelligence de la foi, théologie, œuvre de systématisation rationnelle des dogmes, qui n'a rien de commun avec la démarche propre au philosophe. L'objection concédera même qu'au cours de cette systématisation, le théologien devra mettre en œuvre des connaissances acquises par la seule raison naturelle et prélevées sur les résultats du travail du philosophe; mais l'usage théologique qu'il en fera leur enlèvera leur caractère proprement philosophique; de l'aveu de saint Thomas, elles seront comme l'eau changée en vin aux noces de Cana [5]; formulées et acceptées sous la régulation de la foi, et en ce sens énoncées *dans la foi,* au surplus, mises au service des buts de la foi, constituées *pour la foi,* elles auront peut-être par là, aux yeux du croyant, gagné en certitude, elles lui paraîtront bénéficier en quelque mesure de la fermeté propre à sa croyance; mais ce bénéfice sera payé par la perte de leur pure essence philosophique; la philosophie ne peut être assumée par la théologie qu'au prix de sa propre aliénation.

L'objection, ainsi brièvement présentée, ne prend toute sa force qu'à la lumière de la conception de la philosophie dont elle s'inspire.

La philosophie s'origine à une expérience qu'a déjà bien caractérisée Platon, dans le *Théétète,* l'expérience de l'étonnement devant l'être : « il est vraiment tout à fait d'un philosophe, ce πάθος — s'étonner; car il n'y a pas d'autre départ (ἀρχή) régissant la philosophie que celui-ci » [6]. A quoi fait écho le mot d'Aristote : « c'est par et à travers l'étonnement que les hommes sont parvenus, aussi bien maintenant qu'à l'origine, au départ qui ne cesse de régir l'acte de philosopher » [7]. Avant cette expérience, l'homme pensait déjà sans

5. Texte souvent cité : Unde illi (doctores sacrae scripturae) utuntur philosophicis documentis in sacra scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum (*in Boetium de Trin.*, q. 2, a. 3, obj. 5 et ad 5).

6. *Théétète* 155 d. Nous empruntons la traduction à M. Heidegger, dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Was ist das — die Philosophie?*), traduit par Kostas Axelos et Jean Beaufret, Paris, 1957, p. 42.

7. *Mét.* A 2, 982 b 12 sq., cité par Heidegger, *ibid.*, p. 43.

doute, mais d'une pensée engagée, immergée dans l'étant qui est là, captive de son objet; elle prêtait attention aux déterminations de l'être, mais justement, elle n'apercevait que ces déterminations et leurs formes mutuellement limitatrices; elle n'était éveillée ni au sens de l'être, dans sa pure raison d'exister, ni à elle-même comme porteuse de cette affirmation d'existence. L'expérience métaphysique originelle la sort, précisément, de ce sommeil; elle se découvre dans sa condition de sujet pur, de moi transcendental irréductible au statut de ses objets, et en même temps, elle lui dévoile les objets et le monde sous leur formalité commune des « étants », de participation à un unique exister. Et cette double révélation s'accompagne, pour la pensée, d'un sentiment spirituel d'étonnement. Pourquoi d'étonnement? C'est que l'étant ou l'être, en se manifestant ainsi à la pensée, ne lui montre pas sa justification, son fondement, son intelligibilité; il lui apparaît comme étranger. De là vient que la pensée ne le voit pas devant elle sans poser l'interrogation : Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? En disant : et non pas rien, et non pas plutôt le néant, la pensée proclame la contingence, à ses yeux, de l'être; il semble ne comporter aucune nécessité rationnelle; c'est bien le motif pour lequel il suscite inéluctablement la question du pourquoi. La pensée est, substantiellement, cette question même. Quand il prend conscience de cette interrogation qui le constitue, l'homme s'est élevé au niveau de la pensée philosophique et métaphysique. Sans doute, l'interrogation revêtira, chez les différents philosophes, des modalités particulières. Chez Kant : Comment l'objet d'expérience en général est-il possible? Chez Maine de Biran, elle s'énoncera en termes d'existence subjective : tout enfant, il s'étonnait de se sentir exister, et l'on a dit que la profondeur de sa pensée tint au fait qu'il n'en prit jamais l'habitude. Mais nous retrouvons chez tous les métaphysiciens, par delà ces différences accidentelles, la même angoisse substantielle de l'être et devant l'être : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? » De cette angoisse, de ce πάθος, Platon nous disait plus haut qu'il est le commencement du philosopher. Mais remarquons qu'il faut prendre ici le terme « commencement » dans le sens fort du mot grec ἀρχή : mieux qu'un départ, c'est un principe sans cesse agissant : le pathos de l'étonnement anime la philosophie, mais non pas seulement à son éveil; il la porte et la régit de bout en bout; ou encore, comme disait Aristote, καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον : c'est à travers l'étonnement que l'on parvient, aujourd'hui comme à l'origine, à l'acte de philosopher. Ainsi, la philosophie se déploie au sein de cette angoisse de l'être; un philosophe qui cesserait de puiser à cette expérience et de se laisser commander par cette interrogation, pourrait bien dérouler des concepts et ordonner des formules, il aurait trahi sa vocation et manqué ses buts : ses syllogismes n'offriraient que des formes vides, son pseudo-savoir

n'éluciderait en aucune mesure le mystère de l'exister. Enfin — et cette notation n'est pas moins urgente — affrontée à la question : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? », la pensée philosophique ne peut en demander qu'à soi-même la réponse. Si la question, comme nous l'avons vu, signifie : Comment l'être se justifie-t-il rationnellement, on peut aussi la traduire en ces autres termes : comment la raison, c'est-à-dire, la pensée même fonde-t-elle cet être qu'elle met à distance de soi? Autrement dit, la pensée n'énonce pas l'interrogation métaphysique, sans énoncer en même temps sa prétention à pénétrer de sa propre lumière rationnelle le mystère de l'être; c'est en elle que se trouve la clé de ce mystère; toute soi-disant lumière qui viendrait d'en-haut ou d'ailleurs ne pourrait qu'altérer l'entreprise du philosopher.

Nous voilà, à présent, à même de comprendre comment, suivant l'objection, la philosophie est incompatible avec la croyance. Celle-ci est essentiellement remise et consentement absolu à la Parole de Dieu [8]; au surplus, à la Parole qui dit distinctement au croyant que l'être « pour autant qu'il n'est pas Dieu, est créé par lui » et que Dieu lui-même « est » comme créateur non créé [9]. Une telle prise de position exclut, et par sa forme et par son contenu, la possibilité même de la philosophie. Par sa forme : la foi, comme attitude subjective ou comme noèse, est un acte d'essentielle humilité : selon tout ce qu'elle est, elle s'oppose à la métaphysique, laquelle, nous l'avons vu, est confiance dans la seule raison, audace radicale et orgueilleuse solitude; dans l'interrogation métaphysique, le vrai fidèle ne peut que dénoncer, avec l'apôtre Paul, le délire et la folie du savoir; lui-même « se tient sur le sol très ferme de la croyance », ou, selon une autre image, « enseveli dans sa foi » (*Geborgenheit im Glauben*) [10]; et cette sécurité qu'il éprouve a son fondement dans l'autorité du Dieu qu'exalte Luther, et qui est pour lui une solide forteresse : *ein' feste Burg ist unser Gott*. Ensuite, par son contenu même, la foi récuse la philosophie : celle-ci, nous l'avons vu, est essentiellement interrogation portant sur le fondement de l'étant : « Pourquoi y a-t-il donc de l'être et non pas plutôt le néant? »; mais puisque, dans la foi, le fidèle confesse que l'être est créé par Dieu, il dénie, par cette confession même, tout droit ultérieur à l'interrogation métaphysique. « Celui qui se tient sur le sol d'une telle croyance peut sans doute d'une certaine façon reprendre (*nachvollziehen*) l'interrogation, il peut y participer (*mitvollziehen*), mais il ne peut pas vraiment s'interroger sans résigner le croyant qu'il est (*ohne sich selbst als einen Glaübigen aufzugeben*)... Il ne peut faire que comme si (*Er kann nur so tun als ob...*) »;

8. H. Birault, citant Heidegger, *loc. cit.*, p. 113.
9. Id., *ibid.*, p. 108.
10. Id., *ibid.*, p. 113.

il ne peut pas formuler réellement la question dans la plénitude de sa vertu interrogative ni dans l'angoisse qui en est inséparable; sa foi au créateur le soustrait au vertige de l'inquiétude métaphysique. Pour tout dire, l'idée d'une philosophie chrétienne ne peut être qu'une méprise (*Missverständniss*) [11].

Telle est l'objection. Si elle réussissait à se faire valoir, il ne resterait rien des perspectives prometteuses que M. Gilson ouvrait plus haut. Mais l'objection vaut-elle? Rien n'est moins certain.

Considérons de plus près l'interrogation dont on nous dit qu'elle est l'essence même de la philosophie. Elle surgit de l'absence ou de la déficience de l'intelligibilité de l'étant. Pourquoi l'esprit s'étonne-t-il en face de l'être? Heidegger le dit lui-même expressément : parce que si l'être se manifeste, s'il y a, au sens phénoménologique du mot, phénomène de l'être, cependant, ce phénomène n'apporte pas avec soi son fondement, sa justification; l'esprit le voit, mais sans percevoir sa correspondance à ses propres exigences à priori, sans reconnaître, du moins immédiatement, que l'être est conforme aux lois dictées par la raison à la possibilité de ses objets. L'être est là, tout simplement, dans une sorte d'absurdité dont l'homme ne sait pas s'il pourra jamais la lever; il nous est donné pour rien, sans raison, il est de trop, et peut-être l'est-il pour l'éternité. Mais, pour mieux dire, la source du scandale et de l'étonnement que suscite l'être n'est pas dans le fait qu'il soit, mais bien dans le fait qu'il ne soit pas ce qu'il devrait être. Après tout, la vraie forme que doit revêtir l'interrogation métaphysique n'est peut-être pas : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? », mais bien plutôt : « Pourquoi y a-t-il de l'être et du rien? », de l'être mêlé au rien, de l'acte, disait Aristote, composant avec la puissance. Voilà l'inintelligible, l'absurde, l'étonnement de la raison; que l'être ne lui soit donné que sous les espèces dégradées du devenir, et dans les formes éphémères dessinées par le temps qui s'en va : dans l'univers et dans l'homme, dans la nature et dans l'histoire, partout, inachèvement, échec et mort; le non-être limitant l'être, et, plus gravement, le mal mordant sur la pure substance du bien. L'intelligence est de quelque manière à la mesure de l'Existant sans limite; si celui-ci lui était donné, si elle en avait la révélation, elle serait comblée et elle se reconnaîtrait en lui; plus de question ni d'angoisse. Sans doute, elle connaîtrait encore l'émerveillement; mais émerveillement n'est pas scandale et ce n'est même pas interrogation : il n'y a que le devenir qui ne soit pas par lui-même intelligible; il est seul à susciter, dans toute sa force lancinante, la question angoissée du pourquoi.

Demandons-nous maintenant comment la foi se comporte à l'égard de cette question. Heidegger, nous l'avons vu, prétend qu'elle la supprime, et qu'en conséquence elle tarit à sa source la philosophie. C'est

11. Id., *ibid.*, pp. 108, 109.

ce qu'il nous faut contester. Il est vrai que parmi les divers énoncés de sa croyance, le fidèle profère celui d'un monde créé par Dieu; sous l'autorité de Dieu qui l'atteste, le croyant proclame que l'être fini a son fondement et sa justification en Dieu : « Je crois en Dieu le Père, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». Mais remarquons bien que le chrétien croit en cette fondation divine; il la croit, il ne la voit pas; la révélation n'en apporte pas l'évidence rationnelle; autrement dit, précisément parce que l'affirmation du croyant : Dieu a créé le monde, est une croyance de l'homme, c'est-à-dire une acceptation sur la base de la Parole divine, elle n'est pas, comme telle, une vue et une affirmation de la raison en tant que raison. Sans doute, en formulant sa croyance, l'esprit en saisit de quelque manière le sens; il entend ce qui lui est dit; autrement sa profession de foi ne serait q'un vain mot, un son qui frappe l'air sans arriver jusqu'à lui. Allons même plus loin : la croyance chrétienne en Dieu auteur du monde est riche d'un sens plénier, auquel la raison, laissée à elle-même, ne pourrait jamais accéder : de par la révélation nous apprenons que la création du monde s'insère dans une économie de salut : l'univers humain, nous dit l'Ecriture, a été appelé à l'existence par un dessein divin d'amour et de miséricorde, par la volonté de Dieu de s'unir à nous dans le Christ. Ainsi, le croyant confère à son affirmation du monde créé par Dieu une portée et une signification sotériologique qui transcende les possibilités de notre raison naturelle. Mais autre chose est saisir et comprendre le sens, même simplement naturel, d'une affirmation, autre chose voir que cette affirmation est exigée par la raison même; cette vision du caractère rationnel de l'énoncé : Dieu a créé le monde, la raison ne l'obtient pas par sa foi au Dieu créateur. Comment pourrait-on en douter? Si, dans l'acte même où elle se constitue, la foi en Dieu créateur faisait voir à la raison comme raison qu'il en est ainsi et que Dieu est bien en effet l'auteur du monde, en ce cas, la foi se supprimerait elle-même; il n'y aurait plus croyance mais évidence et savoir. Ainsi la croyance n'apporte pas avec soi la science [12]. C'est bien pourquoi la raison du croyant demeure, en tant que raison, entièrement sur sa faim. Cette blessure infligée au cœur de l'esprit par l'être ou mieux par la finitude de l'être, cette

12. On n'en conclura pas que la foi au Dieu créateur ne puisse coexister, dans un même esprit, avec la connaissance rationnelle de la création. Sans doute, nous lisons, chez saint Thomas, dans le *de Veritate* « Impossibile est quod de eodem sit fides et scientia » (*De Verit.*, q. 14, a. 9, c.), mais dans la *Somme* : « sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides de eodem secundum quid, scilicet de subiecto, sed non secundum idem » (*S.Th., II$^a$ II$^{ae}$*, q. 1, a. 5, ad 4). A la lumière surnaturelle de la foi, la création est connue dans son rapport à l'objet premier de la foi, Dieu sauveur, fin surnaturelle; à la lumière de la raison, elle n'est pas connue dans ce rapport. C'est ainsi que les deux sources de connaissance visent le même objet, mais non pas *secundum idem*. Voir E. Gilson, *op. cit.*, p. 91, qui fait une distinction analogue concernant la foi du chrétien en l'existence de Dieu et la connaissance rationnelle de cette existence.

interrogation dont on nous a dit justement qu'elle était l'essence de la philosophie, la croyance en Dieu créateur, loin de la supprimer, comme on le prétend, la maintient dans toute sa force et toute son exigence douloureuse. Non que la croyance va faire de tous les croyants des philosophes, ou qu'elle va ouvrir à l'angoisse métaphysique tel homme qui, jusqu'alors, y était fermé. Nous disons seulement que si tel esprit est naturellement et comme congénitalement sensibilisé à l'inquiétude et à l'étonnement philosophique, ce n'est pas le fait de croire qui étouffera ou même émoussera en lui cette sensibilité; la question gardera chez lui, non moins que chez l'incroyant, toute sa plénitude interrogative. Et son effort pour y répondre et l'aventure philosophique qu'il se risquera à courir n'aura rien d'un « comme si » ni d'une simulation. Tout au contraire, sera-t-elle l'entreprise pleinement sincère de la raison pour éclairer par elle-même le mystère de l'être, comme elle le veut et comme elle le doit, pour se donner ces certitudes formellement rationnelles qu'elle ne reçoit pas, comme telles, de la Parole de Dieu.

Ce qui précède concerne avant tout la foi comme noème : la foi considérée principalement comme contenu, comme affirmation, à la lumière de la révélation, du Dieu créateur ne supprime pas l'interrogation métaphysique. Mais reste à savoir si la foi comme noèse n'est pas incompatible avec la noèse de la philosophie. L'objection affirme cette incompatibilité : l'audace radicale de la requête philosophique ne peut s'associer à l'humilité essentielle de la foi; interrogation et croyance constituent, nous dit-on, « deux modalités existentielles foncièrement exclues l'une de l'autre » [13]; de l'une à l'autre, hétérogénéité si radicale qu'elles ne peuvent coexister pacifiquement dans un même esprit. Nous croyons, au contraire, pouvoir montrer que, nonobstant leur caractère spécifique irréductible, la foi et l'attitude philosophique ne s'opposent pas sous tous rapports; il y a dans la question philosophique, une sorte d'humilité analogue à celle qui caractérise la foi et peut-être même préparatoire de celle-ci; et inversement, il y a dans la croyance, exercice, engagement vécu de toute l'audace affirmative de la raison.

Tout d'abord, l'humilité rationnelle. Nous l'avons donné à entendre, l'étonnement métaphysique revêt deux formes, fait entendre deux accents : il est interrogation et scandale, et cela tient à la finitude de l'être, au rien mêlé à l'être, à la puissance limitatrice de l'acte : Pourquoi l'être compose-t-il avec le non-être? Mais l'étonnement est aussi, et peut-être surtout, admiration et émerveillement : et cela tient, sinon à la plénitude, du moins à la positivité de l'être manifesté : il

13. H. Birault, citant Heidegger, *loc. cit.*, p. 110.

y a de l'être, et non pas rien ! Or, cette connaissance originelle de l'*être* positif, qui la constitue dans son acte premier, la raison réfléchissante ne peut pas ne pas la voir comme un dévoilement, une découverte, une révélation ; c'est un don qui lui est fait, et elle se comprend elle-même comme le terme d'une générosité ; la pensée existe et vit en raison d'une manifestation de l'être ; sans doute, elle est exigence de l'intelligibilité totale de l'être et sous la motion de cette exigence, elle va procéder activement à ce qu'on peut appeler la saisie intellectuelle de l'être, enquête philosophique qui est son audace et l'expression de sa confiance en elle-même ; mais cet activisme et cette conquête sont précédés par un moment de passivité relative et d'acceptation. Disons autrement : la pensée réfléchissante se reconnaît comme ayant été d'abord introduite par une sorte de faveur gracieuse dans la dimension de la vérité. On doit même aller plus loin dans cette voie, et comprendre mieux encore l'espèce d'humilité qui constitue la raison. L'être se manifeste à l'esprit, mais en même temps il se voile, puisque, en raison de sa finitude, il apparaît comme n'étant pas pleinement intelligible ; paradoxalement, il ne se découvre pas sans s'envelopper dans son mystère. Or, ce mystère lui-même, à l'élucidation duquel la raison va s'élancer, est, pour la pensée, une sorte de question, d'interpellation que l'être lui adresse : tout notre effort rationnel en vue de l'intelligence de l'être peut se comprendre comme la réponse obéissante à un appel.

Il est curieux d'observer que, de tous les philosophes contemporains, Heidegger est précisément celui qui dégage le plus nettement ce caractère de réceptivité constitutif de la raison [14]. La question qu'il s'efforce de résoudre est celle de l'origine *en nous* de la vérité, « ce qui en nous la rend intrinsèquement possible (*ermöglichen*), bref ce qui originairement advient en nous dans l'avènement de la vérité, car cet avènement est un événement de l'existence humaine » [15]. Or, avant d'être pensée (active) sur les choses, la vérité en nous apparaît d'abord comme le fruit d'un laisser-être (*sein-lassen*) ; la part de l'homme est immense dans l'avènement de la vérité, et cependant l'homme n'en est pas purement et simplement l'auteur [16]. Considérons un énoncé quelconque : sa vérité « renvoie vers quelque événement préalable

14. Nous nous inspirons ici de l'étude de M. le Chanoine A. Dondeyne, *La différence ontologique chez M. Heidegger*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 56, 1958, pp. 35-62 ; pp. 251-293, et nous lui empruntons les textes de Heidegger dont nous faisons état dans ce qui suit.

15. A. Dondeyne, *loc. cit.*, pp. 284, 285. Le phénomène, en nous, de la vérité ne désigne pas principalement pour Heidegger le savoir scientifique, mais tout aussi bien l'œuvre d'art, l'inspiration morale, les grands systèmes métaphysiques, les grandes époques historiques et, en général, les diverses manières selon lesquelles l'homme met le monde en forme ; c'est sur la vérité suivant toute cette ampleur que porte la question de son fondement, de son origine en nous. Cfr A. Dondeyne, *loc. cit.*, pp. 280, 281.

16. Id., *ibid.*, p. 285.

du « dévoilement » (*Entbergung*), elle suppose qu'une réalité (res) soit déjà *présente à* la conscience, se montrant *comme telle,* se tenant *devant* la conscience dans l'ouvert d'un horizon, à la manière non pas d'une cause efficiente qui produit son effet sans que celui-ci y soit pour rien, mais à la manière d'une norme à laquelle la conscience pourra *librement*(?) se soumettre »[17]. Cette *présence,* à la conscience, d'un horizon de l'être qui fait que l'étant réussit à se montrer (*zich zeigt*) et a quelque chose à nous *dire,* voilà la première condition de l'avènement en nous de la vérité. Heidegger dira encore : le phénomène de la vérité présuppose, de la part du *Dasein,* qu'il soit constitutivement « la possibilité toute positive, originelle et transcendantale, de se tenir ouvert pour la rencontre de l'étant, ou, ce qui revient au même, de tenir ouvert l'horizon, dans lequel l'étant pourra être rencontré dans son être »[18] : événement originel qui donne au *Dasein* une structure en quelque sorte extatique, puisqu'il l'ouvre à la rencontre, attente de l'être qui en est aussi une sorte de pré-compréhension, puisque, grâce à elle, nous serons éclairés et guidés dans nos rapports avec les choses.

Pour comprendre sur ce point la pensée de Heidegger, on comparera le pouvoir fondamental dont il vient de parler avec ce que Kant appelait la relation à l'objet en général (*die Beziehung auf den Gegenstand überhaupt*) ou, mieux encore, avec le « *lumen intellectuale* » de saint Thomas, survivance adaptée, dans le thomisme, de l'illumination augustinienne. On sait, en effet, que pour saint Thomas, notre intelligence, bien qu'extrinsèquement dépendante d'une sensibilité, introduit elle-même, dans l'objet immanent, dans le « verbe mental » un élément supérieur, métempirique, qu'elle possède en propre, à l'état virtuel ; il y a, dans l'intellection, quelque chose d'indépendant de l'apport varié des sensations et qui se rattache à notre nature intellectuelle comme à sa source prochaine. Cet élément, ce sont les principes intelligibles, ou, si l'on veut, la forme transcendantale et analogique de l'être, non point, il est vrai, comme expression objective mais comme règle à priori, comme exigence formelle. Loin que l'expérience sensible nous apporte du dehors les premiers principes, elle leur fait seulement prendre corps en des représentations objectives. Eux jaillissent du fond même de notre nature intellectuelle : conditions à priori d'objectivité (de vérité), présentes en nous à l'état d'implicite vécu ; non point idées innées toutes faites, encore que latentes, mais dispositions d'ordre dynamique, qui exigent, pour se constituer dans la conscience, un complément matériel. « Les premiers intelligibles sont imprimés d'abord dans notre moi, comme la forme vécue d'une tendance naturelle : ils s'objectivent ensuite dans les conditions où peut s'objectiver,

17. Id., *ibid.*, p. 277.
18. Id., *ibid.*, p. 278.

pour nous, la forme d'une pareille tendance, c'est-à-dire, en se révélant, par connaturalité, dans les objets mêmes qu'échelonne l'exercice concret de cette tendance » [19].

On verra dans cette possession vécue des premiers principes, le correspondant thomiste de l'attente de l'être dont Heidegger nous dit qu'elle est, en nous, la condition transcendantale de l'avènement de la vérité. Mais, à son propos, Heidegger souligne un trait que nous tenons ici particulièrement à recueillir : « l'initialité par laquelle l'homme projette autour de lui un horizon de rencontre, l'homme n'en est pas lui-même le fondement dernier » [20]; la structure extatique de l'*Existenz* ne signifie pas seulement la sortie de soi vers les choses, mais plus profondément, « la possibilité d'écouter l'Etre, de se laisser interpeller par l'Etre, d'être fidèle à un appel de l'Etre » [21]; bien sûr, nous ne pourrons nommer l'Etre qu'au terme d'un long chemin; et cependant, ce terme est le point de départ de ce chemin, « car, comme le disait déjà Platon, nous ne pourrions nous mettre en route pour la recherche de l'Etre, si nous ne l'avions déjà en quelque manière trouvé » [22]; et l'on traduirait mieux la pensée de Heidegger en disant : si l'Etre ne nous avait déjà trouvés. On l'a rappelé tout à l'heure, le schème de lumière (*Lichtung*) a été employé traditionnellement, depuis saint Augustin et sa théorie de l'illumination, pour exprimer la communication de l'Etre à l'Esprit; mais Heidegger observe que le schème de parole n'est pas moins heureux : « le mot « langage » peut devenir un nom pour « désigner », c'est-à-dire pour nous rendre plus proche l'essence de l'Etre et de la vérité » [23]. Dans l'avènement de la vérité par l'accomplissement de la pensée, c'est l'Etre même qui « se donne »; à l'origine de l'activité de l'esprit, il faut reconnaître une communication. « *Es gibt das Sein* » : « Cette expression « *Es gibt* » veut dire que l'Etre est le donateur et le don, elle désigne « l'essence de l'Etre, essence qui donne, qui accorde sa vérité » [24]. Et c'est par refus d'être attentif à ce don originel de l'Etre, de se tenir dans le voisinage de l'illumination de l'Etre que l'homme reste l'esclave des choses et des idées courantes sur les choses et les empêche de surgir dans leur être essentiel [25]; comme il empêche aussi par là le surgissement de son être vrai et de sa propre authenticité.

Ainsi, Heidegger reconnaît au cœur de la pensée, une sorte de saisie de l'esprit par l'Etre (condition de la saisie de l'être par l'esprit), une faveur reçue dont l'esprit possède quelque conscience. Cela étant,

19. J. Maréchal, *Le Point de départ de la métaphysique*, Cahier V, Bruxelles, 1949, p. 437; cfr aussi pp. 434-436.
20. A. Dondeyne, *loc. cit.*, p. 282.
21. Id., *ibid.*, p. 282.
22. Id., *ibid.*, p. 283.
23. Id., *ibid.*, p. 287.
24. Id., *ibid.*, p. 289.
25. Id., *ibid.*, p. 292.

on comprend mal son opposition entre la raison et la foi, comme entre l'audace radicale d'une part et la soumission essentielle d'autre part; *déjà dans la raison, se vérifie une authentique acceptation.*

Certes, il faut se garder ici d'une confusion qui serait dommageable pour l'une et l'autre; il y a des risques certains à traduire l'attitude radicale de la raison en termes de *foi philosophique*; on serait tenté d'aller si loin dans cette voie, d'exalter à ce point le caractère d'audition vérifié par la raison qu'il lui serait réservé et que l'audition propre à la foi chrétienne cesserait d'être définissable; peut-être même, une fois engagé sur cette pente, irait-on jusqu'à penser que la foi chrétienne, par les contenus objectifs qu'elle se donne, par les représentations sur lesquelles elle arrête le regard du croyant, menace d'étouffer l'appel de la transcendance et la « voix de l'Etre », cette voix qui se notifie à l'esprit avant toute pensée objectiviste; on dirait alors de la foi dogmatisante et endoctrinante qu'elle n'a plus rien d'une réponse à l'authentique Parole de Dieu, précisément pour le motif que, se présentant sous la forme d'une doctrine, elle serait le fruit de la pensée activiste, constructrice d'objets sur lesquels nous avons prise, évacuatrice par là même du mystère et de « l'englobant » [26]. Pour parer à ces dangers non illusoires, il faudra observer que si « la voix de l'Etre » résonne au cœur de l'esprit, cependant son langage n'est qu'*indirect,* comme est indirecte aussi notre audition. L'Absolu ne se signifie à la raison naturelle qu'à travers des participations créées (dont l'indice de transcendance ne peut, au surplus, être déchiffré que moyennant *l'activité* de cette même raison); et dans cette signification médiate l'Absolu ne suscite en nous ni un pouvoir naturel ni une exigence d'atteindre à la possession de Dieu en lui-même; tout au contraire, on pourrait montrer — et les théologiens chrétiens n'y manquent pas — qu'il y a, à la source de la foi surnaturelle, une communication déjà *immédiate* de Dieu lui-même, une présence obscure de la vérité première qui s'atteste [27]; de sorte que,

---

26. Ce terme d'« englobant » renvoie à K. Jaspers, auquel il est emprunté, comme aussi le terme de « foi philosophique ». Sans vouloir prêter à Jaspers l'objection contre la foi chrétienne telle que nous la formulons (hypothétiquement) dans notre texte, nous dirons pourtant qu'il formule une objection très semblable; c'est du moins ce que nous croyons lire dans B. Welte, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1958, pp. 47 suiv. Dans cet ouvrage, le P. Welte cherche à justifier le terme de foi philosophique par le fait que l'adhésion concrète et personnelle aux raisons qui prouvent Dieu comporte une coopération décisive de la volonté; elle s'effectue sous l'*imperium voluntatis*; c'est par là qu'elle offre analogie avec la foi théologique et qu'elle mérite elle-même d'être appelée « foi » (cfr pp. 224 suiv.). Dans la mesure où nous accepterions ce terme pour qualifier l'adhésion naturelle à Dieu, nous préférerions en fonder la légitimité sur le fait qu'il y a, dans la raison comme telle, une puissance d'accueil préparatoire à l'accueil qu'est essentiellement la foi surnaturelle.

27. Immédiation qui n'est pas toutefois l'immédiation absolue de la vision béatifique. Nous dirons plus loin en quoi elle s'en distingue : cfr infra, pp. 914-915, n. 33.

dans la foi surnaturelle seulement, se vérifie authentiquement le caractère de révélation et de parole divine et son caractère corrélatif d'audition. A quoi, il faut encore ajouter que dans la raison, l'accueil de l'Etre n'a rien de la liberté qui caractérise l'accueil de la Parole par la foi. Mais, par ailleurs, ces distinctions une fois bien assurées, et notamment ce statut adéquat d'audition une fois bien réservé à la foi surnaturelle, rien n'empêche de reconnaître à la raison même la condition, à un degré amoindri, d'une fonction réceptive de l'Absolu; c'est ce que font les philosophes et les théologiens chrétiens lorsqu'ils voient dans la possession naturelle et vécue des premiers principes une certaine similitude participée de la lumière incréée, une certaine « impression de la vérité première » [28], et mieux encore lorsqu'ils les comprennent comme la forme, comme la spécification d'une tendance naturelle à la possession de Dieu lui-même; selon l'activité des premiers principes, observent-ils, c'est à Dieu lui-même, à posséder en lui-même, que tend notre raison naturelle; désir naturel, conditionné et inefficace, mais réel, de la vision béatifique. Par là, par cette attraction que Dieu exerce au plus profond d'elle-même, et dont elle réussit à prendre conscience, la raison possède et reconnaît sa condition originelle de faculté réceptive; elle se sait aussi, elle se sait déjà, comme raison, « patiens divina » [29]; et c'est, du reste, en vertu de cette passivité constitutive, que l'homme est ouvert et comme préparé à la passivité surnaturelle à laquelle il lui faudra s'abandonner dans le don éventuel de la vision béatifique et de sa phase inchoative qu'est la foi; de telle manière que s'il n'y avait déjà, dans la raison comme telle, une motion divine subie et confusément reconnue, il n'y aurait pas d'avènement possible, en l'homme, pour la faveur surnaturelle de la présence immédiate de la transcendance.

On le voit donc, la note d'humilité, si distinctive, dit-on, de la croyance ne lui est pourtant pas tellement propre qu'on n'en trouve aucune analogie, aucun prélude dans la raison même; c'est vrai que la raison

---

28. Saint Thomas, *S.Th.*, 1, 84, 5, c : « Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati »; *S.Th.*, 1, 88, 3. ad 1 : « ...ipsum lumen intellectus nostri... quaedam impressio veritatis primae ».

29. On ne remarque pas assez que lorsque saint Paul, *Rom.*, I, 18 suiv., parle de la connaissance que nous avons de Dieu à partir de ses œuvres, il la présente comme le fruit d'une manifestation que Dieu fait de lui-même : « Car ce qui se peut connaître de Dieu est pour eux manifeste; Dieu lui-même le leur a manifesté. Depuis la création du monde, en effet, son être invisible, puissance éternelle et divinité, se laisse voir à l'intelligence par ses œuvres ». Traduction empruntée à H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, 1957, t. III, p. 114, chez qui nous lisons encore, p. 103 : « Le pouvoir naturel de connaître Dieu vient à l'homme de ce que Dieu le crée à son image. L'exercice de ce pouvoir traduit immédiatement la *saisie de notre intelligence par Dieu lui-même* (nous soulignons). On doit donc dire avec Barth, qui rejoint ici l'enseignement commun des Pères de l'Eglise : nous ne pouvons connaître Dieu que par Dieu ».

est interrogation radicale ; mais cette question ne surgit qu'à l'intérieur d'une faculté rationnelle, elle-même foncièrement humble et accueillante ; et l'on n'est pas autorisé à prétendre que la noèse de la foi, par son caractère de réceptivité essentielle, soit entièrement hétérogène à la noèse philosophique et en exclue, comme à priori, la présence et le plein épanouissement.

Mais pas davantage l'audace affirmative n'est-elle si propre à la raison qu'on n'en trouve rien dans la noèse de la foi.

L'audace de la raison consiste dans sa juste prétention à pénétrer de sa propre lumière rationnelle le mystère de l'être. Si nous n'avons pu que laborieusement démontrer un certain caractère d'humilité immanent à la raison, toute peine nous est épargnée ici : la volonté de la raison de répondre par elle-même à la question : qu'est-ce que l'être?, et les différents essais historiques de réponse, tout cela est immédiatement apparent. Tout au contraire, l'attitude de foi consiste en une pure acceptation, par l'esprit, de la Parole divine ; c'est, essentiellement, à l'autorité de Dieu que le croyant fait confiance. L'objection reprend donc ici son avantage ; elle veut bien concéder qu'on a justement fait valoir la compatibilité d'une certaine humilité de la raison avec celle de la foi ; mais il reste que la noèse de la raison se distingue par une audace conquérante totalement étrangère à la foi, et dont la foi est même en quelque sorte le refus.

Mais on peut montrer qu'ici aussi l'objection n'a guère pour elle qu'une apparence de solidité.

Sans doute, dans la foi, l'homme se soumet à l'autorité de Dieu révélant, mais celle-ci n'exerce pas une telle emprise sur l'esprit qu'elle lui impose une attitude de pure passivité. Soumission, certes, mais soumission active, dans laquelle le croyant engage toute l'intrépidité de la raison. Il s'agit, en effet, pour lui, de reconnaître la manifestation de Dieu à travers ses œuvres spéciales, l'histoire d'Israël et la réalité humaine de Jésus-Christ, et de confesser en elles l'action de Dieu. Or, s'il est vrai que cette confession ne peut s'effectuer qu'à la lumière surnaturelle de la foi — dont on dira plus loin la fonction spécifique — il faut aussi remarquer qu'elle n'en met pas moins en exercice la lumière simplement naturelle de la raison. Pas de croyance authentique où n'entre à titre de condition — mais de condition toujours actuellement posée — une affirmation, un jugement d'être prononcé sur l'action divine, jugement dans lequel nous rapportons cette action aux exigences à priori dictées par l'esprit à la possibilité de l'être, pour professer qu'elle s'y conforme et y satisfait. Il y a plus : l'adhésion de foi exerce déterminément une référence à l'Absolu affirmé d'une manière vécue par l'esprit. Lorsque nous énonçons, dans la foi : c'est Dieu qui parle en Jésus-Christ, nous rapportons cette Parole à l'Absolu déjà inscrit en nous, nous énonçons qu'elle vérifie

les caractères d'un Dieu dont nous posons naturellement l'affirmation d'existence, nous reconnaissons Dieu comme Dieu, comme le Dieu dont nous portons déjà de quelque manière la vivante image; et c'est grâce à ce rapport au Dieu vécu que le Dieu de la révélation et de la foi prend un sens *pour nous* et devient ***notre*** vérité. Autrement dit, pas d'adhésion possible à la théologie révélée sans exercice d'une théologie naturelle; sans doute, cette dernière n'a nul besoin d'être explicitée; il n'est pas requis que nous en prenions une conscience réflexe; encore moins faut-il qu'elle ait été, au préalable, en quelque sorte thématisée sous forme de philosophie, de connaissance rationnelle organisée; mais encore faut-il qu'elle soit d'abord vécue, à l'état implicite, par notre raison; faute de quoi, l'affirmation du Dieu révélé n'aurait aucune signification pour nous et ne serait pas vraiment nôtre. Karl Barth a opposé ici une objection : il y a, dit-il, dans la foi, miracle de la révélation et de la grâce, et c'est ce miracle, qui, s'emparant de mon esprit et se le soumettant, lui confère le vrai sens du mot Dieu, sens absolument ignoré jusqu'alors. Mais cet appel au miracle ne résout rien; la question rebondit : Comment pouvons-nous prononcer que notre foi est l'effet d'un miracle, c'est-à-dire une action de *Dieu* (et non notre décision humaine arbitraire) sans la rapporter au Dieu vécu. « Hors d'une connaissance naturelle de Dieu (si implicite qu'elle demeure), nous n'aurions aucun principe judicatoire permettant de fonder en vérité la reconnaissance d'une révélation divine dans l'histoire; rien ne nous autoriserait à affirmer que le Dieu de la Bible est bien notre Dieu » [30]. Ainsi dans la noèse de la foi, l'esprit ne reconnaît pas la révélation divine sans la référer à ses propres exigences constitutives, à sa réaction naturelle totale sur l'être, voire à son appréhension naturelle de l'Etre absolu [31]. La foi, œuvre de l'Esprit en nous, implique la collaboration de notre raison, grâce à quoi sa signification, si infuse, si donnée qu'elle soit par la grâce, ne nous reste pas extrinsèque, mais devient ***notre*** sens, et constitue notre vérité. La théologie protestante incline, dans son ensemble, à méconnaître ces assises rationnelles de la foi chrétienne; et c'est peut-être pour s'être référé à la conception protestante de la foi, que Heidegger a séparé absolument — à tort, nous venons de le voir — le mode existentiel de la foi et celui de la raison.

Ces vues sur l'engagement de la raison dans l'adhésion de foi nous permettent de découvrir les ultimes racines de la théologie, entendue comme réflexion rationnelle, méthodique et organisée, sur le conte-

30. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 102.

31. Sur la question de savoir comment par cette référence de la révélation à l'instance de la raison naturelle, aucune atteinte n'est portée à la souveraineté absolue de la Parole de Dieu, nous nous permettons de renvoyer à notre article *La foi comme événement et comme signification*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. 81, 1959, p. 379 et p. 382.

nu de la révélation. Dans l'acte de foi, disions-nous, l'esprit n'obéit pas à la révélation sans l'avoir d'abord rapportée à ses exigences naturelles. Mais ce qui est vrai de l'avènement de la foi, vaut aussi de sa conservation et de son épanouissement dans l'esprit : les mêmes exigences rationnelles, après s'être imposées à la genèse de la foi, continuent à se faire valoir : elles s'appliquent au contenu de la parole de Dieu ; elles suscitent dans l'esprit le besoin de faire apparaître, dans toute la mesure possible, l'intelligibilité humaine de cette Parole ; en particulier, elles lui demandent d'en manifester la cohérence ; il fallait que le Dieu de la révélation apparût comme satisfaisant à la requête naturelle de l'être ; il faut maintenant qu'il se montre comme satisfaisant à la requête non moins naturelle de l'unité ; autrement dit, parce que la foi est l'acte d'un être *rationnel*, elle aspire à toute la plénitude intelligible possible, à toute la vérité et à toute l'unité vérifiable au plan même de la raison. Dès avant la première adhésion de la foi, la raison énonçait une certaine conformation de la Parole à ses propres normes ; elle déclarait que la révélation obéit aux requêtes qu'elle-même dicte au réel ; voici qu'à présent la raison poursuit et prolonge ses exigences ; elle demande au réel révélé de se laisser éclairer par des analogies prélevées dans les dimensions de la nature (de la nature interprétée par la raison), de manifester l'harmonie de ses parties, ou tout au moins, dans ses dogmes les plus suprarationnels — songeons au mystère de la Trinité — de ne pas se laisser convaincre de contradiction ; la théologie, comme science, naît de cette requête prolongée ; foi et raison composent ainsi, dans l'esprit du croyant, une sorte de symbiose ; à l'intérieur de celle-ci, c'est l'élément proprement rationnel qui appelle et exige la théologie comme science ; l'élément de foi formellement surnaturel, appelle, quant à lui, l'expérience mystique et son couronnement, la vision intuitive de Dieu.

De tout cela résulte que la noèse de la foi n'est pas absolument étrangère, comme on le prétend, à l'audace constitutive de la raison ; elle n'existe que dans l'exercice, implicite et latent, de cette audace.

Cependant, ainsi formulée, notre conclusion n'offre pas toute la rigueur souhaitable. A force de souligner l'engagement de la raison dans la foi, nous risquerions de les confondre l'une et l'autre. Il importe ici aussi de dissiper toute équivoque et de bien marquer la spécificité de la croyance. La foi est essentiellement soumission à Dieu, acceptation de s'en remettre, pour la possession de la vérité dernière, non pas aux évidences rationnelles, non pas aux conquêtes de l'esprit, mais à la pure attestation de la Parole divine. Croire, c'est reconnaître et confesser l'existence d'un au-delà de notre monde immanent, au-delà qui nous attire comme le lieu de notre véritable achèvement ; et surtout — caractère qu'il faut souligner entre tous — c'est *motiver* cette reconnaissance non point par les conclusions d'une investigation rationnelle (même si celle-ci figure, dans la genèse de la foi, à titre de condition préalable), mais par une mystérieuse communication que

l'au-delà nous fait de lui-même, c'est affirmer pour le pur motif, intériorisé, « de l'autorité de Dieu révélant ». C'est à cette motivation que la foi doit son statut propre de croyance, d'acte religieux, unitif, théologal ; c'est elle qui donne à l'esprit de vivre déjà, inchoativement, de la vie de Dieu, de connaître non plus en raison de ses évidences et de son propre conseil, mais par participation à la connaissance divine elle-même. Il est vrai, la foi dont nous venons de parler ne constitue guère que ce qu'on a appelé une « acceptation générale du surnaturel » [32]. Or la foi chrétienne est assentiment déterminé à la doctrine proposée extérieurement par l'Eglise au nom de la garantie divine. Mais cet assentiment lui-même est conçu par les sources chrétiennes comme un acte théologal, comme un jugement dont la motivation propre n'est pas à prélever sur une argumentation rationnelle. « Heureux es-tu Simon BarJona ! Car tu tiens cette révélation non pas de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les Cieux » (*Mt* 16, 17). Cette parole du Seigneur à laquelle font écho bien d'autres textes de l'Ecriture et de la Tradition (que l'on se rapporte à la doctrine paulinienne de la confession du Christ « dans l'Esprit ») vise, non pas simplement l'acceptation générale du surnaturel, mais la confession bien déterminée du *Credo* chrétien ou tout au moins d'un de ses dogmes majeurs : la messianité, ou même, la filiation divine de Jésus-Christ ; c'est cette foi dogmatique et doctrinale dont on nous dit qu'elle a pour raison formelle, non point une dialectique de la raison naturelle (la chair et le sang), mais l'action intime du Père, l'inspiration du Saint-Esprit. Ainsi l'assentiment déterminément chrétien ne vérifie pas la condition de la « croyance » religieuse, s'il n'est pas lui-même assumé et animé par la motivation intérieure dont nous disions qu'elle était celle de l'acceptation du surnaturel en général ; point de profession chrétienne authentiquement croyante qui ne se suspende à une communication intime de la Parole. Communication dont les théologiens thomistes ajoutent, toujours sur la base de l'Ecriture, qu'elle s'opère sous la forme d'une attirance exercée par Dieu lui-même (*Jo.* 6, 44 : Nul ne peut venir à moi si mon Père qui m'a envoyé ne l'y attire), d'une invitation infuse à nouer avec l'Au-delà les liens d'intimité tels que les annonce le message chrétien. Et avec ces mêmes théologiens, il faut même aller jusqu'à dire que la reconnaissance de l'attestation divine en faveur du message, telle que cette attestation s'incarne dans les signes extérieurs de la crédibilité et s'y offre à l'interprétation de notre raison, n'entre, à aucun titre, dans la motivation formelle de la foi [33]. Cette reconnaissance rationnelle peut bien fonder et fonde en

32. Cfr Ed. Dhanis, S. J., *Le problème de l'acte de foi*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXVIII, 1946, p. 35, qui renvoie à l'ouvrage de M. le chanoine R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, pp. 729 suiv.

33. On voudra bien le noter, nous parlons ici du seul motif *formel* de la foi, que nous distinguons du motif de l'*exercice* même de l'acte de foi. D'une manière générale, on entend par motif formel d'un assentiment, le principe objectif saisi par l'intelligence comme telle, c'est-à-dire comme faculté du vrai, en raison

effet le jugement de crédibilité; elle ne noue pas l'adhésion de foi proprement dite. Sans doute, des théologiens catholiques professent une opinion différente, et le magistère leur laisse sur ce point leur liberté; le motif formel de la foi est l'attestation divine; or celle-ci ne se notifie, disent-ils, au chrétien, que dans les signes présentés au déchiffrement de la raison. Mais il est permis de penser, avec les thomistes, que cette opinion menace le caractère religieux et théologal, exigé par les sources, de la foi. Si l'adhésion au dogme chrétien s'appuie, en une mesure quelconque, sur le discernement rationnel de la Parole dans les signes, autant dire que la profession de foi chrétienne n'est plus autre chose qu'un acte de la raison : le chrétien fonde sa foi sur le fait de sa perception *rationnelle* des preuves; il croit pour le motif d'une argumentation dont sa raison mesure le poids; c'est-à-dire qu'en fait il ne croit pas, il voit, ou du moins il ne fait confiance qu'à sa propre sagesse. Pour éviter cet écueil de leur système, certains théologiens, il est vrai, invoquent ici la lumière surnaturelle de la grâce; ils disent que la lecture rationnelle des preuves n'est pas moralement possible sans l'illumination de l'Esprit; au sur-

---

duquel se noue en elle la synthèse du sujet et du prédicat. C'est ce motif qui spécifie un assentiment, qui lui donne sa place dans l'échelle de nos connaissances, qui en fait, selon les cas, une connaissance scientifique, métaphysique, religieuse. De ce principe objectif qui donne à un assentiment sa « forme » intellectuelle, il faut distinguer les divers mobiles, intellectuels, volontaires, affectifs, qui commandent éventuellement, dans le sujet concret, la position, l'exercice de cet assentiment. En ce qui regarde l'assentiment de foi chrétienne, il est hors de doute que la perception des « motifs de crédibilité », et l'appréhension rationnelle du témoignage divin dans les signes, dont nous avons dit qu'elle ne constitue pas le motif formel de la croyance, figure néanmoins parmi les mobiles subjectifs qui commandent la position, l'exercice de la foi : C'est — en partie du moins — à la lumière des raisons de croire (crédibilité rationnelle) que la volonté se détermine à impérer l'acte de foi : ainsi l'atteste l'expérience de tout croyant. Quant au motif formel de la foi chrétienne, nous avons employé, à son propos, le mot d'attirance, suggéré par l'Ecriture; mais ici aussi, il importe d'apporter une précision : si nous désignons, par ce mot, la sollicitation surnaturelle suscitée par Dieu en notre esprit, ainsi comprise, l'attirance n'est nullement le motif formel de la foi; en d'autres termes, nous ne croyons pas parce que notre raison reconnaît, ou reconnaîtrait, comme surnaturel l'effet créé de l'attrait; le penser serait revenir à la fausse conception de la foi que nous voulons précisément écarter : notre foi serait fondée sur notre interprétation rationnelle d'un signe, — dans l'espèce, d'un signe intérieur : ce ne serait plus croyance, ce serait sagesse simplement humaine. En vérité, le motif formel de la foi n'est plus rien de créé, c'est Dieu lui-même, mais Dieu invitant et attirant à lui-même (et attirant au *Credo* chrétien comme au moyen de s'unir à lui), et par là même témoignant et se témoignant, se rendant présent à l'esprit sous les espèces et par la médiation d'une sollicitation intérieure; médiation, cependant, qui n'a rien d'un moyen objectif de connaissance; répétons-le, l'attrait éprouvé n'est pas un terme d'abord connu d'où nous inférerions rationnellement la divinité de son principe; si nous l'appelons une médiation, c'est parce que c'est en lui seulement que Dieu s'atteste et s'unit lui-même à notre esprit (par delà toute activité naturelle de la raison), en attendant de se révéler dans l'exclusion de tout moyen terme (*medium in quo* et *medium quo*), dans l'immédiation absolue de la vision béatifique. (L'on voit par là que quand nous parlions plus haut, p. 909 d'une communication immédiate de Dieu dans la foi, nous l'entendions d'une communication excluant toute médiation objective, tout signe créé qui eût été soumis à l'interprétation de la raison).

plus, ajoutent-ils, cette lecture ne met pas en œuvre des raisonnements explicites; comprenons-la comme une inférence spontanée et immédiate, une sorte d'intuition surnaturelle du fait de la révélation. Mais ces palliatifs ne leur sont d'aucun secours; il reste, dans leur système, que la lumière surnaturelle n'intervient que pour rendre possible la perception *rationnelle* des motifs de crédibilité, pour fournir à la *raison* la capacité de lire des *preuves*, et de se donner des arguments; et si l'inférence est immédiate, il reste qu'elle appartient à un ordre de science, et non pas à l'ordre de l'activité religieuse [34]. Ainsi, malgré le détour de l'illumination de l'Esprit, et malgré le recours à « l'intuition », ces théologiens offrent, de la foi chrétienne, une conception qui en fait une simple conviction rationnelle. Ils ne réussissent pas à distinguer foi et raison, à assurer à la foi le statut théologal que les sources lui reconnaissent.

Ce bref rappel de la théologie thomiste de la foi était nécessaire pour assurer la spécificité de la croyance et de la raison. Mais cela dit, nous pouvons revenir, en toute sécurité, aux notations qui avaient fait l'objet de notre propos, avec l'avantage, par surcroît, de pouvoir leur donner une expression plus précise. Nous avons dit plus haut que la foi chrétienne engageait, dans son exercice, toute la plénitude affirmative de la raison, nous avons même été jusqu'à reconnaître une sorte de judicature exercée par la raison sur le fait et sur le contenu de la révélation. Tout cela reste vrai, et ce que nous venons d'énoncer au sujet de la spécificité de la croyance ne nous demande pas d'en rien retrancher. Cependant, nous savons à présent que la foi, considérée *formellement* et en elle-même, n'est, en aucun cas, une synthèse judicative nouée par des preuves. Si donc nous persévérons, comme il le faut, à parler d'un engagement de la raison dans la foi, nous l'entendons de la foi, non pas formellement, mais concrètement et intégralement considérée : bien que la foi ne soit pas motivée formellement par des arguments de raison, il n'est aucune adhésion de foi, aucun exercice de la vertu de foi qui ne s'effectue sans une affirmation rationnelle, au moins préalable, de la crédibilité; et en particulier, il n'est aucune croyance au fait de la révélation (« Dieu a parlé »), qui n'implique, non pas comme sa forme, mais comme sa condition transcendantale, l'affirmation naturelle vécue de Dieu, et qui n'exerce une référence à cette affirmation naturelle. En bref, l'audace affirmative de la raison n'entre pas dans la noèse formelle, mais bien dans la noèse concrète de la foi, ou si l'on préfère, dans les conditions de son exercice. Et cela suffit pour qu'il soit vrai d'affirmer qu'une critique de la foi — et nous entendons par là précisément une science des conditions à priori de la foi surnaturelle — exige, pour pouvoir se constituer pleinement, une critique de la raison même; puisque l'acte

34. Cfr Ed. Dhanis, *ibid.*, p. 36. C'est l'objection que M. R. Aubert opposait aux vues du P. Rousselot sur les yeux de la foi; cfr R. Aubert, *op. cit.*, p. 510.

de foi ne peut pas se poser sans exercer notre réaction naturelle sur l'être, et même, nous l'avons vu, notre affirmation naturelle de Dieu, nous ne pourrons nous éclairer sur sa constitution intrinsèque, sans chercher à nous éclairer sur le sens et les fondements de cette affirmation naturelle. C'est dire que le théologien ne peut faire l'économie de la philosophie; pour aller jusqu'au bout de sa tâche propre, il a besoin de la réflexion du philosophe; et, notons-le, ce recours à la philosophie ne nous est pas apparu nécessaire, ici, au titre du *noème* de la foi, c'est-à-dire au titre de l'organisation rationnelle du donné révélé (bien que, à ce titre aussi, la philosophie soit indispensable au théologien), mais bien au titre de la *noèse* de la foi surnaturelle : c'est pour définir adéquatement le statut de cette noèse que le théologien doit instituer une critique de la raison.

En conclusion d'ensemble : on n'estimera pas que foi et philosophie constituent deux modalités existentielles mutuellement exclusives; ni par son contenu noématique ni par son statut noétique la foi n'est incompatible avec l'interrogation métaphysique; et elle ne menace nullement, chez le croyant, l'authenticité de sa philosophie éventuelle.

Elle la menace d'autant moins que le croyant n'est pas tenu de philosopher dans le seul dessein de mettre la philosophie au service de la foi et de la théologie. Comme philosophe, il est vrai, il doit se laisser guider par sa foi et en accepter la régulation [35]; mais prendre la foi pour guide n'est pas la prendre pour fin; sa condition de chrétien n'oblige, en aucune mesure, le croyant à concevoir la philosophie comme une œuvre qui n'aurait pas, en elle-même, sa valeur et sa beauté propre. Sans doute la communauté de la foi — l'Eglise — organise les études philosophiques de ses aspirants au sacerdoce en fonction des besoins de la foi; en tant que témoin de la Parole de Dieu, le prêtre a recours aux lumières de la raison naturelle dans la seule mesure où elles lui permettent, pour lui-même et pour les autres, une meilleure intelligence de sa croyance; or, une telle subordination dans l'ordre des fins ne manquera pas de donner à cette philosophie ecclésiastique un accent propre, une structure spécifique; mais puisque les chrétiens n'ont pas tous à assumer la charge du témoignage proprement sacerdotal, il faut admettre qu'il y a place, parmi eux, pour une pensée philosophique simplement telle et n'ayant sa fin qu'en elle-même; exactement comme il y a place aussi pour une science pure ou pour un art qui n'est pas proprement religieux. Mais pour n'être pas nécessairement rapportée à l'intelligence de la foi comme à sa fin, cette philosophie n'en sera pas moins, par elle-même, un hommage à Dieu et au Christ, en qui toutes choses ont été créées; toutes choses, et assurément aussi la raison.

*Eegenhoven-Louvain* L. Malevez, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

35. Sur cette régulation nécessaire, nous nous sommes exprimé brièvement, mais suffisamment pour notre dessein. Cfr, plus haut, p. 898.

# Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)

## III. LE FESTIN DE LA SAGESSE

Le festin de la Sagesse n'est au fond qu'une variante du festin messianique, ainsi que nous allons le voir. Cependant, en raison de l'importance considérable de ce thème comme aussi de la complexité des problèmes qu'il soulève, nous distinguerons trois étapes dans cette troisième partie de notre enquête : l'Ancien Testament; le chapitre VI de saint Jean; les Evangiles Synoptiques. Au fond c'est toute une étude de la christologie johannique et de ses sources que nous allons être ainsi amenés à esquisser.

### L'ANCIEN TESTAMENT

Le texte biblique le plus ancien consacré au festin de la Sagesse est celui qui se lit en Pr 9, 1-6. Il y est dit que la Sagesse divine a une maison qu'elle a elle-même bâtie et dont elle a taillé les sept colonnes [44]. Dans cette demeure somptueuse elle a préparé un festin, « tué ses bêtes, mélangé son vin et dressé sa table ». Elle envoie maintenant ses servantes vers les parties hautes de la ville pour alerter les habitants et leur transmettre son invitation :

> Qui est simple? Qu'il passe par ici!
> A l'homme insensé elle dit :
> Venez, mangez de mon pain,
> buvez du vin que j'ai préparé :
> Quittez la folie et vous vivrez,
> marchez dans la voie de la vérité.

A. Robert, qui a consacré à Pr 1-9 une étude très approfondie [45], a parfaitement exprimé la signification de cette allégorie. Comme Yahvé, la Sagesse a sa maison (cfr Si 14, 23-25), son sanctuaire où elle offre un repas sacré. Ce temple métaphorique s'identifie avec les re-

---

44. La plupart des traducteurs (dont la Bible de Jérusalem) suivent la leçon des LXX : elle a dressé ses sept colonnes. Le texte massorétique, beaucoup plus suggestif, est gardé avec raison par la Bible de la Pléiade (Dhorme) : la Sagesse a elle-même fait l'office d'un tailleur de pierres. Plusieurs de nos traductions sont empruntées à la Bible de la Pléiade.

45. *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R.B.*, 1934, pp. 42-68; 172-204; 374-384; 1935, pp. 344-365; 502-525.

cueils de mâshals auxquels Pr 1-9 sert d'introduction. On peut dire que c'est la Sagesse elle-même qui a construit ce sanctuaire, car c'est elle qui a formé les sages dont les maximes nous ont été conservées par le livre des Proverbes. Le festin qu'elle offre, le pain qu'elle invite à manger et le vin qu'elle donne à boire, ce ne sont pas autre chose que ces mâshals dont l'homme est convié à se nourrir comme d'un aliment divin, car ils sont une véritable participation à la Sagesse même de Dieu. « On est saisi, écrit A. Robert, de voir s'affirmer en ces textes une anticipation si précise du dogme eucharistique [46] ».

Il est certain que cette allégorie n'est pas sans rapport avec le festin annoncé par les prophètes pour les temps messianiques : les ressemblances étroites de vocabulaire en font foi ; l'oracle le plus proche à cet égard est Is 65, 11-13 [47]. Seulement, tandis que les prophètes ont en vue l'avenir, l'auteur de Pr 1-9 actualise en quelque sorte leurs promesses : dès maintenant les fidèles disciples de la Sagesse ont jusqu'à un certain point accès aux biens eschatologiques que les prophètes décrivent sous l'image d'un banquet. A une époque où les hommes étaient las d'attendre le Messie, apparemment en vain, l'auteur de Pr 1-9 entend démontrer que dès maintenant la Sagesse divine, sans être le Messie, en remplit supérieurement les fonctions [48].

L'invitation au festin que nous venons d'entendre a plusieurs équivalents dans les chapitres antérieurs du même livre des Proverbes. Au ch. 8 la Sagesse divine fait elle-même son propre éloge ; elle vante l'excellence des biens dont elle est la détentrice ; elle souligne qu'elle a été la collaboratrice de Dieu dans l'œuvre de la création. La finale de ce beau développement (vv. 32-36) montre bien qu'il n'avait qu'un but : gagner la confiance des hommes et les pousser à venir se mettre à l'école de la Sagesse. Un autre appel pressant de la Sagesse divine se lit également en 1, 20-33, avec cette promesse qu'« elle répandra son Esprit » sur ceux qui viendront vers elle [49], mais en même temps avec des menaces terribles à l'adresse des récalcitrants : elle les abandon-

---

46. *R.B.*, 1934, p. 379.

47. Cfr *R.B.*, 1934, pp. 376-377. Au point de vue de la forme littéraire, c'est Is 55, 1-3 qui serait le plus proche de Pr 9. Comme le dit Dhorme (*Bible de la Pléiade*, t. II, p. 194, note 1), le style et les images de cet oracle prophétique se rattachent à la littérature sapientiale.

48. Cfr H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse*, dans *Sacra Pagina*, 1959, vol. I, pp. 511-515. A une époque (peu de temps après l'exil) où la dynastie davidique n'existait plus, on a rattaché l'espérance messianique à Dieu lui-même : la Sagesse divine possède comme des qualités inhérentes à sa nature celles qu'Isaïe célèbre comme des dons divins faits au Messie (v. 15 à comparer avec Is 11, 1 sq.), et elle possède depuis toujours l'investiture royale (au v. 23 : *nissaktî* : j'ai été investie, qu'il faut se garder de corriger en « j'ai été fondée », comme le font nombre de traductions).

49. La traduction normale du v. 23b est celle de Dhorme : « voici que je vais répandre pour vous mon Esprit », et non pas : « voici que pour vous je vais épancher mon cœur » (*Bible de Jérusalem*). Sagesse et Esprit sont dans la Bible des concepts étroitement apparentés.

nera « quand viendra l'épouvante » ; alors « ils l'appelleront, mais elle ne répondra pas ; ils la chercheront et ne la trouveront pas » (v. 28).

Il faut encore citer la grande exhortation du livre de Baruch à chercher la vraie Sagesse (3, 9-5, 9). Tous les malheurs d'Israël viennent de ce qu'il a « abandonné la source de la Sagesse » (= la source de la vie). Or la Sagesse n'appartient qu'à Dieu et personne ici-bas ne la connaît (3, 15-28). Personne « n'est monté au ciel pour la saisir et la faire descendre des nuées » (3, 29), mais Dieu « l'a donnée à Jacob son serviteur », et c'est ainsi qu'on « l'a vue sur la terre et qu'elle a vécu parmi les hommes » (vv. 37-38). La conclusion s'impose : « Reviens, Jacob, et conserve la Sagesse ; marche vers la splendeur sous sa lumière ».

Le festin de la Sagesse est encore attesté au chapitre 24 de l'Ecclésiastique, le point culminant du livre, manifestement dépendant d'ailleurs de Pr 8-9. Une fois de plus la Sagesse décline ses titres de noblesse. Avant sa manifestation, elle préexistait auprès de Dieu, issue de la bouche même du Très Haut. Elle habitait dans les hauteurs, et son trône était posé sur une colonne de nuée. Le monde entier était son domaine, depuis la voûte céleste jusqu'à l'abîme (vv. 3-5). Elle a cherché un « lieu de repos » pour y dresser sa tente, et finalement Dieu lui a fixé sa demeure en Israël (vv. 7-11). Elle s'y est enracinée comme un arbre ; six images d'arbres (le cèdre, le cyprès, le palmier, les plants de rose, l'olivier, le platane) servent à exprimer sa mystérieuse grandeur, et sept noms de plantes aromatiques (la cannelle, l'aspalathe, la myrrhe, le galbanum, l'onyx, le stacte, l'encens) son action pénétrante et bienfaisante. Elle se compare également au térébinthe aux larges branches et à la vigne aux fruits abondants (vv. 12-13). L'idée de fruit amène tout naturellement celle de manducation, et ici encore, tout comme en Pr 8-9, il est évident que le but poursuivi par la Sagesse, quand elle nous fait ainsi ses confidences, n'est autre que de gagner la confiance des hommes et de les inciter à suivre ses enseignements :

> Venez à moi, vous qui me désirez,
> et de mes fruits rassasiez-vous.
> Car mon souvenir est plus doux que le miel,
> mon héritage plus doux que le rayon de miel.
> Ceux qui me mangent auront encore faim,
> Ceux qui me boivent auront encore soif.
> Qui m'écoute n'aura pas de honte,
> et ceux qui agissent par moi ne pécheront pas. (vv. 19-22).

Il ressort de ce passage que se nourrir de la Sagesse et écouter ses leçons, c'est tout un. Ainsi qu'il est dit encore en 15, 3, la Sagesse divine nourrit les hommes du « pain de l'intelligence », et elle leur

donne à boire « l'eau de la Sagesse ». « Elle les enivre de ses fruits » (1, 16). « Comme le laboureur et le semeur, viens à elle, sois dans l'attente de ses fruits excellents, car, pour la culture tu auras quelque peine, mais bientôt tu mangeras de ses produits » (6, 19).

A ses fervents disciples, la Sagesse octroie ses propres privilèges. De 24, 6-10, on peut rapprocher ce qui est dit en 4, 14-15 : « Ceux qui la servent seront les ministres du Saint; ceux qui l'aiment, le Seigneur les aimera. Qui l'écoute jugera les nations. Qui vient à elle dressera sa tente en sécurité ». Revêtue d'habits royaux et sacerdotaux, la Sagesse en fait don à ses disciples : « C'est un ornement d'or qu'elle porte, ses chaînes sont un tissu d'hyacinthe. Comme d'un vêtement de gloire tu t'en revêtiras, comme une couronne d'allégresse tu la mettras sur toi » (6, 30-31).

En raison de cette communication des prérogatives de la Sagesse, il convient d'ajouter aux appels de la Sagesse cités plus haut ceux où un homme, rempli lui-même par la Sagesse divine, invite les autres à venir l'écouter.

> Quand j'étais encore jeune, avant d'avoir erré,
> j'ai recherché ouvertement la Sagesse dans ma prière.
> Devant le Temple je l'ai demandée,
> jusqu'à la fin je la rechercherai.
> De sa fleur comme de la grappe qui se colore,
> Mon cœur s'est réjoui...
> Je lui prêtai l'oreille un peu de temps, et je la reçus,
> je trouvai pour moi une grande instruction...
> Approchez-vous de moi, ignorants,
> venez demeurer dans la maison de l'instruction.
> Pourquoi dites-vous que vous en manquez,
> tandis que vos âmes en ont une soif ardente?...
> Acquérez-en sans argent!
> Pliez votre cou sous le joug,
> que votre âme reçoive l'instruction!
> C'est tout près qu'on peut la trouver. (51, 13-16; 23-26).

Est-il besoin de noter que ce passage s'inspire visiblement de la description du festin messianique d'Is 55, 1-6? C'est là que l'auteur a puisé les images de la soif (v. 1), de l'acquisition sans argent (v. 2), de Dieu qui est proche et qui se laisse trouver (v. 6).

Le livre alexandrin du Pseudo-Salomon se conforme à la même tradition, avec seulement cette particularité que l'auteur fusionne l'éloge de la Sagesse et son propre éloge : les invitations réitérées qu'il adresse aux hommes, et tout particulièrement aux rois [50] (écoutez, instruisez-vous, prêtez l'oreille, attachez-vous à mes paroles, désirez-les : 6, 1, 2, 11...), il les fonde en effet sur un double argument : tout d'abord l'excellence souveraine de la Sagesse divine en qui résident tous les

50. L'auteur (supposé) étant lui-même roi, il peut parler aux rois d'égal à égal.

biens ; en second lieu le fait que la Sagesse lui a été donnée et lui a communiqué une science universelle.

## LE CHAPITRE 6 DE SAINT JEAN

*Les attaches littéraires du quatrième évangile avec la littérature de Sagesse.*

Qu'il y ait un rapport entre le discours johannique sur le pain de vie et la tradition sapientiale dont nous venons de parler, c'est ce qu'on pourrait déjà supposer *à priori* en raison des multiples attaches du Quatrième Evangile avec la littérature de sagesse.

Si le prologue doit être expliqué partiellement par la théologie vétéro-testamentaire sur la Parole divine ainsi que par les données du christianisme primitif sur la Parole qui vient de Jésus ou a pour objet Jésus, il convient de songer également, et peut-être surtout, aux développements des Sapientiaux sur la Sagesse divine personnifiée et quasi hypostasiée, médiatrice dans l'œuvre de la création et autour du salut des hommes. Pr 8 ou Si 24 d'une part, prologue johannique d'autre part ont la même structure générale : préexistence de la Sagesse ou du Logos ; leur rôle dans la création ; leur rôle sotériologique. A la Sagesse qui plante sa tente en Israël (Si 24, 8 : ἐν Ιακωβ κατασκήνωσεν) répond le Verbe incarné qui fixe sa tente parmi nous (1, 14 : ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) Quand Jean oppose la Loi et le Logos incarné (1, 17), ne dirait-on pas qu'il corrige le Siracide, car celui-ci identifie au contraire la Sagesse à la Tôrah (24, 23) [51] ?

Il est incontestable également que la christologie des discours du Quatrième Evangile a un caractère sapiential. C'est ainsi que l'envoi du Fils par le Père, rarement exprimé par les Synoptiques, mais constamment mentionné par saint Jean, fait songer à l'envoi de la Sagesse dont parle le Pseudo-Salomon (9, 9-10).

Comme la Sagesse divine (Si : 24, 3 ; cfr Epître de Jacques 3, 15, 17), Jésus est d'en haut : 3, 31 ; 8, 23, et peut-être aussi 19, 11 [52]. En 3, 12, la signification de l'antithèse choses terrestres — choses célestes est très discutée [53], mais il y a tout lieu de croire avec Lagrange [54] qu'elle n'est pas sans rapport avec Sg 9, 16-

51. Cfr C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 183-195 ; — F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh, 1928, pp. 30-36.

52. Peut-être convient-il d'interpréter ainsi 19, 11 : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut » (sous-entendu : car je suis d'en haut). Cfr notre étude : *L'Heure de Jésus et le Signe de Cana*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1960, p. 9, note 11.

53. H. van den Bussche ramène cette antithèse à l'opposition traditionnelle entre les réalités actuelles, déjà révélées au moment où Jésus parle, et les réalités eschatologiques : *L'Evangile du Verbe (Jean 1-4)*, Bruxelles-Paris, 1953, p. 64.

54. *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 79.

17 où est célébrée la révélation apportée au monde par la Sagesse : « Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre... qui donc a pu découvrir ce qui est dans les cieux, et ta volonté; qui l'aurait connue, si toi-même n'avais donné la Sagesse? » — Si d'après Ba 3, 29, nul « n'est monté au ciel et n'a saisi la Sagesse pour la faire descendre des nuées », pareillement « nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel » (Jn 3, 13). En 7, 34 (cfr également 8, 21) les mots « vous me chercherez et vous ne me trouverez pas » ne sont pas autre chose, comme le note fort bien le P. Mollat [55], que la reproduction d'une formule de menace divine à l'endroit du peuple choisi. Fréquente ainsi que son contraire dans la littérature prophétique (Os 3, 5; 5, 6, 15; Jr 29, 13 : Is 51, 1; 65, 1; Za 8, 21-22; cfr aussi Mt 7, 7-8), reprise dans le Cantique des Cantiques dont elle constitue un thème capital, cette formule est également reproduite en Pr 1, 28, dans un passage où la Sagesse divine personnifiée, qui joue le rôle d'un prophète prédicateur, annonce qu'elle va abandonner à leur sort malheureux ses auditeurs indociles. Le contexte est donc tout à fait semblable à celui de Jn 7.

C'est probablement en fonction des mêmes présupposés qu'il faut comprendre la réponse faite par le Christ un peu plus loin (en 8, 25) aux Juifs qui lui demandent qui il est : Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καί λαλῶ ὑμῖν. Ce texte a été traduit de multiples façons [56]. Quand on se rappelle que le mot ἀρχή, emprunté aux Sapientiaux, joue dans la christologie johannique un rôle capital (Jn 1, 1, 2; 1 Jn, 1, 1; 2, 13-14), on est tenté de supposer ici un enseignement christologique du même genre, mais voilé, donc une sorte d'énigme comme il y en a tant dans le Quatrième Evangile (le développement ultérieur de la révélation devait en éclairer le sens) : (Je suis) dès le commencement, c'est-à-dire depuis toujours, ce que je vous dis (à comparer avec la Sagesse qui existe dès le commencement : Si 24, 9; cfr Pr 8, 22).

En ce qui touche plus spécialement le discours sur le pain de vie, il convient de noter que le Christ s'y donne avec insistance comme un être descendu du ciel : vv. 33, 38, 41, 42, 50, 51, 58; en dehors de ce chapitre, seulement en 3, 13. Quelle est l'origine de cette donnée? Elle n'est pas exprimée formellement chez les Synoptiques. Ce n'est pas parce que Jésus est la véritable manne qu'il peut se dire descendu du ciel; c'est bien plutôt le contraire qui est vrai : c'est la descente du ciel du Fils de Dieu par l'Incarnation qui justifie son appellation de pain céleste. Il est vrai que le Christ, pain de la vie, ne s'appelle pas seulement le Fils (6, 40), mais encore qu'il prend le titre apocalyptique de Fils de l'homme (6, 27, 53, 62) emprunté à Daniel et qui est courant

---

55. *L'Evangile et les Epîtres de saint Jean,* Paris, 1953 (*Bible de Jérusalem*), p. 109, note b.

56. Plusieurs auteurs supposent que Jésus répond par une fin de non-recevoir et demande s'il doit même prolonger la conversation : « Faut-il même seulement que je vous parle? » Ou bien : « Pourquoi même faut-il que je vous parle? » Cette traduction est possible, mais présuppose une tournure grecque assez éloignée de la manière de Jean et un emploi de ἀρχήν au sens de ὅλως qui est sans exemple dans la Bible. Le mieux est de partir du grec des LXX, où quatre fois au moins on trouve τὴν ἀρχὴν avec l'acception de « au commencement », « d'abord » : Gn 41, 21; 43, 18(17), 20(19); Dn 9, 21; cfr aussi Dn 8, 1, dans la traduction de Théodotion. Cfr en ce sens E. Hoskyns, *The Fourth Gospel according to St John,* pp. 283-284.

dans la tradition synoptique. Or dans l'apocalyptique les réalités eschatologiques descendent du ciel. Cependant Daniel ne précise pas que ce doive être le cas de son « fils d'homme » qui, porté sur les nuées, s'avance vers l'Ancien des Jours. En revanche, dans la tradition sapientiale dont nous sommes convaincu qu'elle n'est pas sans rapport avec le personnage apocalyptique de Daniel [57], la Sagesse divine descend des hauteurs du ciel où se trouve sa demeure pour se faire le guide des hommes, et tout particulièrement d'Israël : Si 24; Ba 3, 29-38; Sg 9, 1-18.

*Les formules johanniques avec « ego eimi ».*

Nous en arrivons ainsi à ce qui se rattache plus particulièrement à notre sujet : les formules johanniques avec *ego eimi* suivi d'une qualification [58]. Elles constituent une affirmation éloquente de l'être divin de Jésus, source suprême du salut : Je suis le pain de vie descendu du ciel (6, 35, 41, 48, 51), la lumière du monde (8, 12; 9, 5), la porte des brebis (10, 7, 9), le bon pasteur (10, 11, 14), la résurrection et la vie (11, 25), la vraie vigne (15, 1-5).

Comme ce langage n'a pas son correspondant chez les Synoptiques, il a été regardé comme un emprunt à l'hellénisme ou aux religions orientales, où les dieux, les souverains et les prophètes, pour révéler leur dignité, disent souvent *ego eimi* suivi d'un attribut. Citons notamment un hymne en l'honneur d'Isis, sans doute d'origine alexandrine [59], et dont Diodore de Sicile mentionne l'inscription sur les tombeaux d'Isis et d'Osiris à Nysa « en Arabie » : « Je suis la reine de toute la région, instruite par Hermès, et toutes les lois que j'ai imposées, personne ne peut les abolir. Je suis la fille aimée du plus jeune dieu Kronos. Je suis fille et femme du roi Osiris. Je suis la première qui ait inventé le fruit pour les hommes. Je suis la mère du roi Horus. Je suis celle qui se lève dans l'astre du Chien »

57. Cfr notre étude *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique,* dans *R.B.,* 1953, pp. 170-202 et 321-346. Cfr tout à fait dans le même sens P. J. de Menasce, *Daniel* (*Bible de Jérusalem*), 2e édit., Paris, 1958, pp. 21-22; — R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II,* Paris, 1957, pp. 132-133. A. Robert tenait beaucoup à cette manière d'interpréter le messianisme de Daniel, dont toute la tradition ultérieure, à commencer par le Livre d'Hénoch, montre le bien-fondé (Le Fils de l'Homme d'Hénoch est très nettement un être céleste dont la préexistence est décrite comme celle de la Sagesse en Pr 8, 22 sq.; cfr notamment 48, 3). Cfr A. Robert et A. Tricot, *Initiation Biblique,* 3e édition, 1954, p. 312. Les objections soulevées contre ce sentiment par H. Kruse (*Verbum Domini,* 1959, pp. 208-209) ne me paraissent pas valables; elles tiennent à une véritable méconnaissance des rapports profonds qui existent entre la littérature sapientiale et le Yahvisme traditionnel, en particulier la doctrine prophétique. Cfr A. Robert, *Le Yahvisme de Prov. X, 1; XXII, 16; XXV-XXXIX,* dans *Mémorial Lagrange,* pp. 163-182.

58. Sur ces formules cfr notamment *T.W.N.T.,* II, art. ἐγώ (Stauffer), pp. 341-349; — E. Schweizer, *Ego Eimi, Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums,* Göttingen, 1939; — R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* p. 167, note 2.

59. Cfr P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis,* dans *Revue des Etudes Grecques,* 1929, p. 144.

(*Bibliotheca historica*, 1, 27) [60]. On peut encore alléguer les inscriptions ou poèmes en l'honneur d'Isis de l'île d'Ios [61], de l'île d'Andros [26] et du sanctuaire égyptien de Kymé en Eolide [63]; l'invocation à Isis de *Pap. Oxy.* XI, 1380; le début du Poimandrès : « Je suis Poimandrès, le *Nous* de la Souveraineté absolue » (I, 2). D'autres exemples d'autodoxologies du même genre pourraient être empruntés tant au monde égyptien qu'au monde sumérien, akkadien et babylonien.

Il y a tout lieu de croire que Jean veut atteindre le monde grec ou, pour reprendre les termes de Dodd [64], « la société cosmopolite d'une grande cité hellénistique telle qu'Ephèse sous l'empire romain ». On peut admettre également avec J. A. T. Robinson [65] qu'il écrit, sinon exclusivement, ce qui paraît exagéré, du moins avant tout pour gagner à la foi les juifs de culture grecque de la Diaspora. L'insistance mise par lui à utiliser une phraséologie en *ego eimi* où le Christ se met en avant ne serait-elle pas due à une certaine influence du milieu hellénistique au sein duquel il vivait et pour lequel il écrivait?

Quoi qu'il en soit de ce problème, c'est l'idée exprimée qui seule importe, et il est certain qu'elle est foncièrement et spécifiquement biblique. A l'encontre surtout de Norden, K. Kundsin [66] s'est efforcé de démontrer que les discours de révélation du Christ johannique se distinguent par leur structure de tous les parallèles des religions orientales : au lieu de n'avoir pour but que la glorification du Révélateur et de se caractériser par l'accumulation d'épithètes et d'orgueilleux titres d'honneur, les formules en *ego eimi* et autres formules apparentées du Quatrième Evangile, d'une brièveté lapidaire, sont essentiellement destinées à servir de base à des promesses de salut; c'est pourquoi elles sont d'ordinaire suivies d'une proposition secondaire, souvent participiale, qui indique la condition à laquelle le croyant pourra avoir accès au salut : 6, 33, 51; 8, 12; 10, 9; 11, 25; 15, 25; 18, 37. Or c'est là, on l'a vu plus haut, la structure des grands développements de l'A.T. sur la Sagesse personnifiée : Pr 8, 12-21; Si 24, 1-21. Eux aussi n'ont d'autre but que de donner aux hommes le désir d'avoir part aux biens salvifiques offerts par Yahvé par l'entremise de sa Sagesse.

Il est fort possible que Kundsin ait exagéré l'opposition entre les textes sapientiaux et johanniques et les autodoxologies des religions hellénistiques et orientales, où plusieurs fois s'exprime en même temps,

---

60. Cfr le texte original de cette inscription dans A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1923, pp. 110-111. La traduction que nous donnons est celle de Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. CXLV.
61. Cfr le texte original dans A. Deissmann, *Licht vom Osten*, pp. 111-112.
62. Cfr P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 71.
63. Cfr P. Roussel, *Revue des Etudes Grecques*, 1929, p. 145.
64. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 9.
65. *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*, dans *N.T. Stud.*, 6, January 1960, pp. 117-131.
66. *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, dans *Acta Universitatis Latviensis. Theologijas Fakultates Serija*, Riga, 1939, t. I, n° 4, pp. 185-293.

quoique secondairement, la pensée du salut des hommes [67]. Le seul point qui soit pour nous d'importance capitale, c'est la présence dans le Quatrième Evangile d'un style de révélation déjà caractéristique de la littérature de sagesse.

*« Je suis le pain de la vie ».*

Il nous faut accorder une particulière attention aux trois formules en *ego eimi* du discours sur le pain de vie : vv. 35; 48-50; 51. Elles sont toutes accompagnées d'une invitation à croire en Jésus, à venir à lui ou encore à se nourrir de ce pain céleste qu'il est lui-même en personne (autant de formules équivalentes). Elles ressemblent donc tout à fait au développement de Pr 8-9 et Si 24, où l'éloge que fait d'elle-même la Sagesse divine, souvent en mettant son moi en avant : Pr 8, 12, 17; Si 24, 16, 17) est invariablement suivi de l'invitation à l'écouter, à venir à elle, à se nourrir d'elle : Et maintenant, mes fils, écoutez-moi (Pr 8, 32); Venez à moi, vous tous qui me désirez, et rassasiez-vous de mes fruits (Si 24, 18). Bultmann dit de la formule johannique *venir à*, qu'il rattache lui aussi à Si 24, 18; cfr 4, 15; 6, 18; c'est l'appel typique lancé aux âmes par le Révélateur divin [68]. En Jn 6, cette formule est reproduite plusieurs fois : aux vv. 35, 37, 44, 65; cfr aussi l'exclamation de Pierre au v. 67 : « Seigneur, à qui irions-nous? »

Les paroles du Christ au v. 35 : « C'est moi qui suis le pain de la vie; celui qui vient à moi n'aura plus faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif », rappellent tout particulièrement Si 24, 18-20; « Venez à moi, vous tous qui me désirez... Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif ». Au premier abord ne dirait-on pas qu'elles en prennent le contre-pied? En ce qui regarde le fond des choses, il est clair qu'il n'y a pas contradiction : les disciples de la Sagesse auront toujours faim et soif, parce qu'il s'agit là d'une nourriture qui n'engendre jamais le dégoût; les disciples de Jésus n'auront plus faim ni soif, parce que leur Maître qui se donne à eux dans le mystère eucharistique est capable de satisfaire toutes leurs aspirations religieuses.

Il est permis de creuser davantage et de chercher le motif pour le-

---

67. Cfr H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Göttingen, 1956, pp. 48-49, en note. C'est en partie contre la thèse de K. Kundsin qu'a été écrit ce livre publié par R. Bultmann. Bultmann suppose le Quatrième Evangile composé à partir de sources diverses, en particulier une collection de signes (Sémeia-Quelle) et une collection de discours de révélation (Offenbarungsrede). H. Becker écrit pour justifier l'existence de cette seconde source. Sa thèse discutable n'en renferme pas moins nombre d'éléments valables. En particulier les pages 41-59 offrent une analyse de la structure du discours de révélation des Proverbes et de Ben Sirach. L'auteur, qui cite et discute les études de A. Robert, reconnaît lui aussi la grande ressemblance de ces discours avec ceux du Quatrième Evangile.

68. Cfr *Das Johannes-Evangelium*, p. 168, note 4; p. 228, note 7.

quel la formule du Quatrième Evangile diffère de celle de Siracide. C'est qu'elle rappelle en même temps l'annonce par le Deutéro-Isaïe du nouvel Exode; il y est dit que les rapatriés n'auront ni faim ni soif, donnée qui fait également partie des descriptions du festin messianique (Is 55, 1; 65, 13). Ainsi donc, le texte de Jn 6, 35 est comme la *synthèse* des deux thèmes complémentaires du festin eschatologique et du festin de la Sagesse : le rassasiement total excluant la faim et la soif lui donne une coloration nettement eschatologique; pourtant il est incontestable que c'est Si 24, 20, qui est le parallèle le plus proche.

*L'allégorie de la vigne.*

Les attaches sapientiales de l'enseignement johannique sur l'Eucharistie sont confirmées par l'allégorie de la vigne (15, 1 sq.). Il y a tout lieu de croire que cette allégorie a une portée eucharistique : le Christ vraie vigne et le Christ dont le sang constitue le vin ou le breuvage de la nouvelle alliance, ce sont là des thèmes étroitement apparentés (cfr Cana; Mc 14, 25 par.). L'immanence réciproque du Christ et des disciples, traduite par le verbe μένω, est en 6, 56 le fruit de la réception de l'Eucharistie; or cette idée d'immanence réciproque, toujours avec le verbe μένω, est reprise constamment dans la péricope de Jn 15, 1-11 (vv. 4, 5, 6, 7, 9, 10) et ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Quatrième Evangile. Faut-il rappeler également que l'antique prière eucharistique de la Didachè (IX, 2) rend grâces au Père « pour la sainte vigne de David [69] » ?

L'exégèse la plus habituelle met en relation l'allégorie johannique de la vigne avec les passages de l'A.T. où cette même image sert à désigner le peuple choisi : Is 5, 7; 27, 2-4; Jr 2, 21; 5, 10; 48, 32; 49, 9; Ez 15. Il est certain que les paraboles synoptiques relatives à la vigne (les vignerons homicides : Mc 12, 1-11 par.; les ouvriers envoyés à la vigne : Mt 20, 1-16) ont cette origine; ils ont en commun avec les textes de l'A.T. de mettre en accusation le peuple choisi; ils en dépendent donc. Mais Lagrange, Bernard, Bultmann, Bauer, E. Schweizer [70] ... se refusent à penser qu'il en aille de même pour Jn 15; à tout le moins il faut reconnaître que ce morceau, qui par certains traits rappelle Ez 15, 4-5 (le bois de la vigne stérile jeté au feu) peut difficilement avoir *comme source unique* les textes prophétiques mentionnés plus haut. En effet ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή est une formule de révélation, au même titre que ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

69. Sur la signification eucharistique de l'allégorie de la vigne, cfr O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, Paris, 1951, pp. 78-79; — H. Van den Bussche, *Le discours d'adieu*, Paris-Maredsous, 1959, p. 102.

70. Voici le détail de ces références : Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. 401; — Bernard, *The Gospel according to St John*, vol. II, pp. 477-478; — Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 406-407; — Bauer, *Das Johannes-Evangelium*, p. 189; — Schweizer, *Ego Eimi*, pp. 39-40.

Comme le note Bultmann, étant donné la manière dont Jésus exploite ici le symbole de la vigne, il aurait fort bien pu dire : je suis la vigne de la vie, comme il avait dit auparavant : je suis le pain de vie. Or jamais dans l'A.T. la vigne — Israël n'est donnée, et pour cause, comme source de vie. Pour ce motif, Bultmann et Schweizer proposent de recourir plutôt à des parallèles mandéens [71]. Pour notre part, nous préférons de beaucoup ne pas quitter le terrain de l'A.T. La même image de la vigne, dont les prophètes se servaient pour désigner le peuple élu, le Siracide l'applique à la Sagesse, et cela dans le passage même où nous avons découvert comme un pressentiment lointain de mystère eucharistique :

> Comme la vigne j'ai fait germer la grâce.
> Mes fleurs donnent des fruits de grâce et de richesse.
> Venez à moi, vous qui me désirez,
> de mes fruits rassasiez-vous...
> Ceux qui me mangent auront encore faim,
> ceux qui me boivent auront encore soif (XXIV, 17, 18, 20).

*Disciples du Christ johannique et disciples de la Sagesse.*

De tout ce qui précède, il ressort avec évidence que les disciples du Christ johannique ressemblent aux disciples de la Sagesse divine, tels que les décrit la littérature sapientiale. A vrai dire celle-ci n'emploie jamais le mot « disciple », mais elle donne volontiers ce sens au mot « fils ».

Cela est surtout vrai de l'Ecclésiastique : « les métaphores tirées de la génération sont très fréquemment utilisées dans ce livre pour exprimer les rapports entre les disciples et le maître..., mais aussi entre les disciples et la Sagesse » [72]. Cfr pour les disciples de la Sagesse : Pr 8, 32; Si 4, 11; pour les disciples des maîtres en sagesse : Pr 1, 8, 10, 15; 3, 1, 11, 21; 4, 10, 20; 5, 1, 20... Si 2, 1; 3, 1, 12, 17; 4, 1; 6, 18, 21, 32; 10, 28; 14, 11, 24; 18, 15... A. Robert [73] rappelle les antécédents de la littérature deutéronomique et prophétique : Yahvé appelle volontiers les Israélites ses fils, et surtout en des contextes où il se considère chargé de leur éducation (Dt 1, 31; 8, 5; Os 11, 1-4; Is 1, 2; Jr 3, 14-15). Un passage curieux de l'Ecclésiastique nous décrit la manière dont la Sagesse divine forme ses disciples; elle commence par les mettre à l'épreuve, ensuite seulement elle leur révèle ses secrets :

> La Sagesse élève ses fils,
> elle prend soin de ceux qui la cherchent...

---

71. Sur ces prétendus parallèles mandéens, cfr surtout l'ouvrage de E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie,* Lund, 1939. Le cas de l'allégorie de la vigne est examiné pp. 229-236; l'auteur montre que les analogies avec le mandéisme sont pratiquement inexistantes, si l'on a soin de comparer les idées exprimées de part et d'autre. Précieux quand il s'agit de réfuter les rapprochements fallacieux, le livre de Percy est plutôt décevant en ce qui touche les véritables sources de la pensée johannique; c'est ainsi que l'importance de la littérature de sagesse y est pratiquement méconnue.

72. *Bible de la Pléiade,* Ancien Testament, vol. II, p. 1716, note sur III, 1.

73. *R.B.,* 1934, p. 49.

Ceux qui l'aiment, le Seigneur les aimera...
Sa postérité en gardera la possession.
Car, au début, elle marchera avec lui par des détours,
elle amènera sur lui la crainte et la frayeur,
elle le tourmentera par sa discipline
jusqu'à ce quelle ait confiance en son âme,
et elle l'éprouvera par ses préceptes.
Puis elle reviendra par le droit chemin et le réjouira,
elle lui révélera ses secrets (4, 11, 14, 16, 18).

Dans le Quatrième Evangile Jésus comme la Sagesse nomme ses disciples ses « petits enfants » (13, 33 : τεκνία ; cfr 1 Jn 2, 1, 12, 28; 3, 7, 18; 4, 4; 5, 21). C'est là le langage d'un maître à ses élèves (die Anrede des Lehrers an die Schüler), dit Bultmann [74], qui, à la suite de Strack-Billerbeck, invoque les parallèles de la littérature rabbinique. En fait, en raison du contexte général, ceux de la littérature prophétique et sapientiale, qui ont été mentionnés plus haut, nous paraissent beaucoup plus indiqués. Quand le Christ a purifié ses disciples par sa Parole (13, 10; 15, 3), et qu'il les juge dignes de sa confiance, à l'instar de la Sagesse il leur révèle ses secrets comme à des amis (15, 15) : c'est là tout le sujet des discours après la Cène. « Aimer » la Sagesse divine, c'est « garder ses lois » (Sg 6, 18) ; Jésus dit la même chose, et presque dans les mêmes termes : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime » (14, 21). Jésus ajoute : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père ». Le Siracide déclare de son côté : « Ceux qui aiment la Sagesse, le Seigneur les aimera » (4, 14). « J'aime ceux qui m'aiment », dit encore la Sagesse en Pr 8, 17. « La pensée est admirable, écrit A. Robert, et semble annoncer les vues mystiques du Quatrième Evangile ». Il est bien évident d'ailleurs qu'on n'en est pas encore là dans le livre des Proverbes : la distance qui sépare l'A.T. du Nouveau ne doit jamais être perdue de vue.

La Sagesse, avons-nous dit plus haut, fait part à ses disciples de ses propres privilèges. Elle s'est comparée aux arbres et aux plantes aromatiques (Si 24, 13-17) ; ses disciples poussent comme la rose au bord des cours d'eau, et comme l'encens ils répandent leur parfum (39, 13-14). Identifiée avec la Loi, la Sagesse est encore assimilée aux grands fleuves qui en débordant répandent partout leurs eaux fertilisantes : Si 24, 25-27. Or, aussitôt après, le Siracide qui s'est mis à l'école de la Sagesse se regarde lui aussi comme un canal dérivé du fleuve et un cours d'eau (vv. 30-31). La même suite d'idées se retrouverait en Jn 7, 37-38 si l'on admettait que Jésus, après s'être donné lui-même comme la source de l'eau vive, parle ensuite des fleuves d'eau vive qui couleront du sein de ses disciples. Toutefois nous de-

74. *Das Evangelium des Johannes*, p. 402, note 5.

vons souligner que l'interprétation de ce passage demeure aujourd'hui encore très controversée [75].

Voici quelque chose de particulièrement remarquable. Le Dieu de la révélation judéo-chrétienne peut s'unir à sa créature de la manière la plus intime qui se puisse concevoir, sans que soit d'aucune façon compromise la distinction radicale entre le Créateur et les êtres créés. C'est ainsi que la Sagesse divine promet de se manifester aux hommes et de venir habiter en eux (Sg 1, 4; 6, 13, 16). Il ne s'agit pas d'ailleurs de tous les hommes, mais seulement de ceux qui l'aiment : « la Sagesse n'entrera pas (οὐκ εἰσελεύσεται σοφία) dans une âme malfaisante; elle n'habitera pas (οὐδὲ κατοικήσει) dans un corps tributaire du péché » (5, 4). Le Siracide dit de son côté : « Ce n'est pas au grand nombre que la Sagesse se montre » (6, 22). Jésus fait pareillement espérer à ceux qui l'aiment qu'il se manifestera à eux (mais non au monde), et qu'il viendra avec le Père habiter dans leurs cœurs (14, 21-23). C'est dans ce contexte de relations d'intimité et d'amitié réciproque, instaurées paradoxalement entre un être proprement divin et de pauvres hommes qui sont devenus ses disciples, qu'il convient de replacer les promesses parallèles faites par la Sagesse et par le Christ johannique de se donner en nourriture aux âmes.

### LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

*Les allusions des Synoptiques aux rapports de Jésus avec la Sagesse.*

Toutes ces richesses que les écrits de sagesse nous ont permis de découvrir dans le Quatrième Evangile ont-elles au moins une préparation dans les Synoptiques? Cette question doit retenir d'autant plus notre attention que la réponse que nous lui ferons est en partie nou-

75. Dans l'*Introduction à la Bible,* t. II, p. 897, nous avons opté pour l'interprétation qui fait couler l'eau vive, non du sein du croyant, mais du sein du Messie, conformément à la promesse de 4, 10, 14... Surtout depuis l'étude de H. Rahner, *Flumina de ventre Christi, Die patristische Auslegung von Joh. VII, 37-38,* dans *Biblica,* 1941, pp. 269-302; 367-403, cette exégèse devient de plus en plus courante. Cfr tout récemment encore M. E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau,* dans *R.B.,* 1958, pp. 523-546. Cependant l'explication opposée garde une certaine probabilité et a pour elle surtout le parallélisme avec 4, 14 : l'eau vive donnée par Jésus devient dans le croyant une source d'eau jaillissant en vie éternelle. Cfr A. M. Dubarle, *Des fleuves d'eau vive,* dans *Vivre et Penser,* pp. 238-241, qui cite comme parallèles Pr 4, 23; 9, 11; 13, 14; 18, 4...; — J. C. Quirant, « *Torrentes de agua viva* », dans *Estudios Biblicos,* 1957, pp. 276-306. De toute façon il n'est pas possible d'accepter la manière de lire de Burney (*The Aramaic Origin of the Fourth Gospel,* Oxford, 1922, pp. 109-113), pratiquement adoptée par J. C. Quirant, qui fait de « venir à » l'équivalent de « boire » : qui a soif, qu'il vienne à moi; qui croit en moi, qu'il boive. En effet dans le Quatrième Evangile « venir au Christ » signifie très certainement « croire en lui », ainsi qu'il ressort des deux membres parallèles de 6, 35. Cfr dans *N.T. Stud.,* octobre 1959, pp. 95-98, la note intéressante de J. Blenkinsoff.

velle. Le regretté A. Robert avait coutume de dire que l'importance de la littérature sapientiale n'avait pas été appréciée à sa juste valeur par les commentateurs de l'A.T. On en peut dire autant en ce qui touche l'influence de cette même littérature sur le message du N.T. : jusqu'ici, elle n'a encore été que très imparfaitement étudiée.

En particulier les allusions cachées que font les Evangiles Synoptiques aux rapports de Jésus avec la Sagesse ont été très peu remarquées. Et tout d'abord il y a le fait même de ces allusions qui a été discuté, et pourtant il nous semble au-dessus de toute contestation, à la condition de ne pas s'en tenir aux questions de vocabulaire et de saisir les ressemblances de thèmes.

Nous ne ferons que mentionner en passant un texte obscur de la double tradition relatif à la justification de la Sagesse, par ses enfants selon saint Luc (7, 35), par ses œuvres selon la leçon la mieux attestée de saint Matthieu (11, 35). Nous avons discuté ailleurs [76] la portée de ce passage, compte tenu de son contexte. Il semble, comme le dit Loisy, que la Sagesse représente ici Jésus, « sinon pour lui être formellement identifiée, du moins en tant que Jésus a été l'organe de sa complète manifestation » [77].

Nous nous arrêterons plus longuement à la menace contre Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés ! Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! Voici que votre maison va vous être laissée (déserte) [78]. Car, je vous le dis, vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » (Mt 23, 37-39; Lc 13, 34-35).

A la suite de Reitzenstein, Bultmann rattache ce passage à ce qu'il appelle le mythe de la Sagesse divine qui, après avoir séjourné parmi les hommes et les avoir en vain appelés, prend congé d'eux et retourne à son lieu d'origine [79] : ce mythe se trouverait associé à celui de l'*Urmensch,* puisqu'il est question en finale de la réapparition du Messie en vue du jugement : « Vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Il nous paraît certain en effet que ces paroles du Christ évoquent à la fois le thème de la Sagesse et celui du Fils de l'homme, faisant ainsi la synthèse des deux traditions sapientiale et apocalyptique [80].

---

76. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques,* dans *R.B.,* 1955, p. 164-168.

77. *Les Evangiles Synoptiques,* Ceffonds, 1907, t. I, p. 679. Cfr dans le même sens *The Interpreter's Bible,* vol. VII, New-York, 1951, p. 385.

78. Le mot ἔρημος dans Matthieu est omis par de nombreux témoins, peut-être par souci d'harmonisation avec le texte de Luc.

79. *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen, 1957, pp. 120-121.

80. A la suite de T. Arvedson (*Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt XI, 25-30,* Uppsala, 1937, p. 211), on notera que l'image de la mère-poule qui protège sa couvée convient particulièrement bien pour exprimer les soins

Mais Bultmann n'a nullement démontré qu'elles ne sauraient convenir dans la bouche du Christ vivant sur la terre ; il n'a pas prouvé davantage que les conceptions bibliques sur la Sagesse ou sur le Fils de l'homme ne sont que le prolongement des mythes païens. Du moins a-t-il bien vu que cette déclaration a un accent mystérieux et que celui qui la prononce appartient à un autre monde. Elle rappelle en effet les passages de l'A.T. où Yahvé, sauveur de son peuple, est comparé à un aigle, à un oiseau (Dt 32, 11 ; Is 30, 5 ; Ps 36, 8), et également ceux où Israël est menacé de l'abandon divin, par ex. Jr 12, 7 : « J'ai abandonné ma maison, quitté mon héritage ». Plus encore, elle fait songer aux menaces eschatologiques de la Sagesse divine méprisée [81], notamment celle de Pr 1, 24-28 que nous avons déjà alléguée plus haut pour expliquer Jn 7, 34 et 8, 21 :

> Puisque j'ai appelé et que vous avez refusé,
> puisque j'ai étendu la main sans que nul n'y prenne garde,
> puisque vous avez négligé mes conseils,
> et que vous n'avez pas accédé à mes remontrances,
> à mon tour de votre détresse je rirai,
> quand l'épouvante fondra sur vous comme l'orage,
> et votre détresse comme un tourbillon,
> quand l'épouvante et l'angoisse fondront sur vous.
> Lors ils m'invoqueront, mais je ne répondrai point ;
> ils me chercheront sans que je me laisse atteindre.

On trouve une donnée toute semblable dans le récit de la guérison du démoniaque épileptique, et cette fois-ci elle a l'avantage d'être rapportée par les trois Synoptiques, et en outre de viser directement les disciples, qui n'ont pu chasser le démon : « O génération incrédule, s'écrie Jésus se plaignant de leur manque de foi, jusques à quand serai-je avec vous ? jusques à quand devrai-je vous supporter ? » (Mc 9, 19 = Lc 9, 41 = Mt 17, 17). « En elles-mêmes, écrit très justement Lagrange, les paroles de Jésus ne sont pas seulement celles d'un homme parmi d'autres hommes ; c'est le sentiment d'un être divin qui a naturellement sa place dans le ciel [82]. » Windisch [83] souligne de son côté toute la distance qui sépare les doléances habituelles des prophè-

---

maternels de la Sagesse ; cfr Si 14, 26 ; Sg 7, 12 ; 8, 2, 9. Si, comme le suggère Lc 11, 49, les paroles de Jésus en Mt 23, 34-36 sont empruntées à un livre perdu qui mettait en scène la Sagesse (cfr infra) et si Mt 23, 37-39 appartient encore à la même citation, cette image se concevrait plus aisément.

81. Certains auteurs préfèrent parler ici d'une identification de Jésus avec la *Shekina* : celle-ci va quitter le Temple qui sera laissé désert, ce qui paraît être l'équivalent de « vous ne me verrez plus ». Mais, ainsi que le note Th. P r e i s s, cela revient pratiquement au même, car « Sagesse et *Shekina* sont des hypostases très fluides et toutes proches, plutôt que des entités bien distinctes » (*Le Fils de l'homme*, dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 195[illegible] n° 1, p. 73).

82. *Evangile selon saint Luc*, p. 277.

83. *Theologisch Tijdschrift*, 1918, *Urchristentum und Hermesmystik*, pp. 215-218.

tes, par ex. celles d'Elie qui en une circonstance semblable souhaite de mourir (1 R 19, 4), et d'autre part la plainte du Christ, qui se donne implicitement comme étranger à notre monde et a hâte de revoir sa vraie patrie; tout se passe comme s'il désirait retrouver pour toujours la gloire céleste dont il vient de jouir sur la montagne de la Transfiguration (la scène dont nous parlons fait suite à celle de la Transfiguration).

Non sans raison, Windisch évoque à ce propos la seconde Ode d'Horace dans laquelle le poète formule le vœu qu'Hermès-Mercure, venu parmi les Romains en la personne d'Auguste pour venger le meurtre de César, ne se hâte pas de retourner au ciel : que la vue des crimes des enfants de Romulus ne précipite point son départ, mais qu'au contraire il demeure longtemps parmi eux :

Serus in coelum redeas diuque
Laetus intersis populo Quirini
Neque te nostris vitiis iniquum
Ocior aura
Tollat! (Od. 1, 2).

Plutôt que cette apothéose païenne, ou encore la finale des Métamorphoses d'Ovide (XV, 867 sq.), il eut été tout indiqué d'alléguer le passage de Pr 1, 20-33 dont nous citions à l'instant quelques versets, et où la Sagesse menace d'abandonner les hommes qui refusent de se convertir.

Il faut encore, et surtout peut-être, citer les reproches faits au peuple juif d'avoir méprisé les envoyés divins, reproches que Jésus ose formuler en son nom personnel. Il en est ainsi du moins dans la rédaction de Matthieu (23, 33-34), dont il faut reconnaître avec Lagrange que le texte paraît ici dans l'ensemble plus primitif que celui du troisième évangile : tandis que chez Matthieu il est question de prophètes, de sages et de scribes, tous termes consacrés dans le monde juif, Luc, préoccupé d'harmoniser son vocabulaire avec la réalité chrétienne, parle de « prophètes » et d'« apôtres ». Voici le texte du premier évangile : « Serpents, engeance de vipères! comment pourrez-vous éviter d'être condamnés à l'enfer? Voici donc que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes : vous en tuerez certains et les mettrez en croix, vous en flagellerez d'autres dans les synagogues et les pourchasserez de ville en ville. » Ce langage est étonnant : les envoyés du Christ sont assimilés aux prophètes de l'ancienne alliance; les doléances de Jésus au sujet de ses disciples qu'on maltraite rappellent celles de Yahvé : « Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes, et vous ne les avez pas écoutés » (Jr 7, 25; 25, 14; 26, 5; 29, 19; 35, 15); pareillement la prédiction que fait Jésus (v. 35) du châtiment des persécuteurs fait songer à des passages tels que celui-ci : « Je vengerai le sang de mes serviteurs les prophètes et de tous les serviteurs de Yahvé sur Jézabel et sur toute la famille d'Achab » (2 R

9, 7). A la réflexion, de telles réminiscences se conçoivent fort bien : si dans l'A.T. les prophètes sont les serviteurs de Yahvé par excellence et si la Sagesse divine de son côté a pareillement ses servantes (en Pr 9, 1-6), les apôtres sont appelés serviteurs de Jésus.

La recension de Luc ne fait que confirmer cette conclusion. Elle offre cette singularité de mettre la même plainte, non plus directement sur les lèvres de Jésus, mais sur celles de la Sagesse personnifiée : « Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils en tueront, ils en persécuteront » (19, 49). Plusieurs auteurs pensent que nous avons ici une citation d'un écrit juif perdu. C'est l'avis notamment de Bultmann, qui s'appuie sur la formule d'introduction et l'emploi de εἶπεν. Luc nous attesterait donc la provenance réelle de ce passage. En revanche, c'est Matthieu qui nous en aurait le mieux conservé la forme primitive : la formule matthéenne προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς doit être préférée au futur prophétique de Luc ; enfin l'apostrophe à Jérusalem, que nous avons étudiée plus haut et que le premier évangile place immédiatement après ce texte, devait faire partie de la même citation ; c'est à tort que Luc l'aurait transférée en un autre contexte ; Bultmann estime d'ailleurs possible que Jésus ait fait lui-même la citation.

Cette hypothèse, qui est loin d'être acceptée de tout le monde [84], n'est cependant pas invraisemblable [85] ; elle montrerait Jésus s'identifiant implicitement avec la Sagesse, car c'est lui qui envoie les missionnaires chrétiens que les juifs persécuteront [86] ; elle nous mettrait une fois de plus en présence d'un rapprochement entre les deux traditions sapientiale et apocalyptique : la σοφία τοῦ Θεοῦ et le Fils de l'homme qui doit revenir à la fin des temps (Mt 23, 39 : ὁ ἐρχόμενος) sont un seul et même personnage ; on pourrait alors se demander s'il ne faut pas donner raison à Reitzenstein [87] qui pense que la perspec-

84. Selon nombre de critiques, le texte de Matthieu qui assigne à Jésus lui-même l'envoi de prophètes, de sages et de scribes est trop juif de forme pour ne pas représenter la donnée primitive. En revanche ils estiment qu'il faut donner raison à Luc quand il situe l'apostrophe à Jérusalem en un contexte différent. Cfr T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1954, p. 102 ; — W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1956, pp. 73-75.

85. Se prononcent pareillement en faveur de cette hypothèse : A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 72 ; — R. Reitzenstein, *Das mandaische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Heidelberg, 1919, p. 44. Cependant, par la suite, Reitzenstein s'est corrigé (cfr *Z.N.W.*, 26, 1927, p. 55, note 1) : l'introduction de Matthieu est originale, mais parce que les paroles prononcées en la circonstance par Jésus ont paru étranges dans sa bouche, on les a attribuées à la Sagesse.

86. S'il est vrai que la traduction la plus normale de Luc 2, 49 est : « Ne savez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? », et si l'on admet d'autre part que ces mots sont une allusion à la manifestation eschatologique de la Gloire divine dans le Temple de Jérusalem, on voit que Luc est conséquent avec lui-même en faisant tenir au Christ le langage de la Sagesse. Cfr R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, pp. 141-146.

87. *Das mandaische Buch des Herrn der Grösse*, pp. 42-43. Cfr encore Bult-

tive s'étend à toute l'histoire d'Israël depuis les origines jusqu'à l'époque du Christ : c'est en songeant à tout ce passé que le Christ (la Sagesse) pouvait dire en toute vérité : ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου. Il est certain en tout cas que cette exclamation surprend si on se place au point de vue des Synoptiques qui ne mentionnent qu'une seule « montée » de Jésus à Jérusalem.

D'ailleurs nous ne croyons pas que cette exégèse s'impose [88]. En particulier il ne semble pas nécessaire de supposer un emprunt fait à un ouvrage perdu. En mettant en scène la Sagesse, soit explicitement (Lc), soit implicitement (Mt), Jésus pouvait faire allusion à des textes tels que Sg 7, 27 où la Sagesse divine est donnée comme transformant les hommes en prophètes, et surtout Pr 9, 1-6, où elle nous est montrée *envoyant ses servantes* qui ne sont autres que les prophètes.

Que le Christ ait accordé à ce dernier passage une certaine attention, c'est ce que semble manifester au moins l'une de ses paraboles (Mt 22, 1-24; Lc 14, 15-24), qui exploite le thème du banquet messianique à propos duquel le maître du festin *dépêche ses serviteurs* pour avertir les invités que tout est prêt : ce sont là précisément les données de Pr 9, 1-6; ajoutons que, selon une remarque de H. Renard [89], dans un cas comme dans l'autre, ce sont les plus déshérités qui goûtent au festin, dans les Proverbes les « simples » dépourvus de sens, dans l'Evangile les pécheurs méprisés des Pharisiens.

En dépit des Actes de Thomas, qui parlent d'un banquet nuptial au cours duquel l'âme s'unit à la Sagesse, il nous semble arbitraire de soutenir avec Arvedson [90] que cette idée du mariage de la Sagesse est déjà à la base de Pr 9, et que dans la parabole de Matthieu (qui seul parle d'un repas de noces; Luc dit seulement un grand festin), Jésus prend la place de la Sagesse. Disons seulement que le Sauveur s'est probablement souvenu de ce passage de l'A.T. et que le banquet de la Sagesse devient dans les Synoptiques le festin des noces messianiques du Fils de Dieu.

Est-il besoin de noter que la parabole du festin, réminiscence du banquet de la Sagesse de l'A.T., annonce à son tour le banquet eucha-

---

mann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, dans EYXAPIΣTHPION *Hermann Gunkel dargebracht*, 2 Teil, Göttingen, 1923, pp. 6-7. Sans partager les idées de Bultmann sur la formation du prologue de saint Jean, on peut voir avec lui en Mt 23, 37 = Lc 13, 34 comme une esquisse de ce célèbre morceau.

88. Beaucoup d'exégètes découvrent, non sans raison, dans ce passage, l'indication que, même aux yeux des Synoptiques, Jésus est venu plusieurs fois à Jérusalem au cours de son ministère.

89. *Sainte Bible* de Pirot, Paris, 1943, t. VI, p. 81. Tandis que dans Luc un seul serviteur est envoyé, Matthieu écrit : « Il envoya ses serviteurs pour appeler les invités ». On s'est demandé si le texte matthéen n'est pas influencé par Pr 9, 3 : « Elle a envoyé ses servantes ». Cfr McNeile, *St Matthew*, p. 314.

90. *Das Mysterium Christi*, pp. 214 sq.

ristique? Quand Jésus *envoie ses disciples comme des serviteurs* pour préparer la Cène (Mc 14, 12-16 par.) c'est un geste de portée messianique qu'il accomplit (cfr avec la préparation semblable du triomphe messianique des Rameaux : Mc 11, 1-6 par.) ; ce sont tout ensemble Pr 9 et la parabole évangélique du festin qui reçoivent ainsi un commencement d'accomplissement. Une fois de plus nous constatons l'accord foncier des Synoptiques et de Jean.

*Le logion dit johannique.*

D'autres passages pourraient être allégués [91], mais nous préférons arriver tout de suite au texte sans doute le plus suggestif, connu souvent sous le nom de *logion johannique* en raison de son apparentement avec la christologie du Quatrième Evangile. Ayant étudié longuement ce texte ailleurs [92], nous nous contenterons de rappeler ici quelques-unes de nos conclusions.

Cet hymne de jubilation est reproduit presque dans les mêmes termes par Matthieu (11, 25-30) et par Luc (10, 21-22), avec toutefois cette différence que le texte du premier évangile comprend trois strophes (25-26; 27; 28-30), tandis que celui du troisième évangile n'en comprend que deux. La strophe que Matthieu a en plus : « Venez à moi, vous tous qui peinez » paraît bien être la conséquence logique du lien unique qui rattache le Christ au Père : « Nul ne connaît le Père, s'il n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler ». D'ailleurs, ainsi que le note finement Dom Butler [93], la première et la dernière strophe ont ceci de commun qu'elles sont l'une et l'autre une critique implicite du pharisaïsme. En effet les sages et les prudents auxquels le Père refuse ses lumières, ce sont ces Scribes et ces Pharisiens pleins de mépris pour les petits, qui accablent les âmes et « lient de pesants fardeaux dont ils chargent les épaules des autres » (Mt 23, 4), tandis que le fardeau du Christ est léger.

C'est dire que nous nous rangeons aux côtés des nombreux exégètes : Lagrange, Klostermann, Bacon, Dibelius, Creed, Schniewind, Dom Butler [94] ..., qui regardent l'appel aux âmes propre à Matthieu

91. Cfr Th. Preiss, *Jésus et la Sagesse*, dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 1953, n° 1, pp. 67-75.

92. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques, Le logion johannique et l'Ancien Testament*, dans *R.B.*, 1955, pp. 161-186.

93. *The Originality of St Matthew*, Cambridge, 1951, p. 52.

94. Voici le détail de ces références : E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, 1913, pp. 277-308; — Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 228; — Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen, 1938, pp. 101-102; — Bacon, *The Gospel of Mark, Its Composition and Date*, New Haven, 1925, p. 250, note 1; — Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933, p. 280; — Creed, *St Luke*, Londres, 1953, p. 143; — Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 149; — Dom Butler, *The Originality of St Matthew*, p. 52.

comme faisant partie intégrante de l'hymne de jubilation. Si Luc a supprimé cette strophe, ce peut être en raison de sa résonance juive, puisque les hommes fatigués et accablés que Jésus appelle le sont surtout en raison du fardeau de la Loi et des observances pharisaïques. Ce peut être encore, comme le conjecture Dibelius [95], parce que, l'hymne de jubilation servant ici de conclusion à la mission des soixante-douze (ou des soixante-dix) disciples, la dernière strophe perdait en un tel contexte toute sa raison d'être.

A bon droit, Mgr Cerfaux [96] a insisté sur la coloration apocalyptique de cet hymne qui a des rapports étroits avec Daniel. Il a eu raison également de souligner [97] qu'il ne fait pas l'effet d'un morceau du Quatrième Évangile égaré dans les Synoptiques : d'une part en effet le vocabulaire qui le caractérise est peu johannique; d'autre part les idées qu'il exprime ont quelques parallèles *partiels* dans les Synoptiques (cfr notamment Mt 13, 11; 16, 17; Lc 22, 29).

Tout cela doit être concédé, avec seulement cette restriction que certaines particularités de la terminologie (la formule de réciprocité; ὁ υἱὸς employé absolument; πάντα, cfr Jn 1, 3; 3, 35; 5, 20; 13, 3; 15, 15; 16, 15; 17, 7) font songer au Quatrième Évangile [98]. Surtout nous persistons à soutenir, à la suite de Norden, Lagrange et beaucoup d'autres, que l'hymne de jubilation est principalement apparenté aux grands textes de l'A.T. sur la Sagesse divine, qui constituent la source vétérotestamentaire principale de la christologie johannique. Cela doit d'autant moins nous étonner que, nous venons de le voir, ailleurs également dans les Synoptiques, quoique beaucoup plus rarement que dans saint Jean, le Christ s'exprime comme la Sagesse. Ici pareillement : c'est le Fils de l'homme de Daniel qui parle [99], mais c'est également la Sagesse divine incarnée.

---

95. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 280, note 1.

96. *Les sources scripturaires de Mt. XI, 25-30*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 30 (1954), pp. 740-746; 31 (1955), pp. 331-342. Cfr aussi H. Mertens, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques*, Gembloux, 1947; — A. M. Denis, *L'investiture apostolique par « apocalypse »*, dans *R.B.*, 1957, pp. 498-502.

97. *L'Evangile de Jean et le Logion Johannique des Synoptiques*, dans *L'Evangile de Jean* (ouvrage collectif), 1958, pp. 147-159.

98. Cfr B. Noack, *Zur Johanneischen Tradition*, Copenhague, 1954, pp. 60-61.

99. Nous croyons en particulier que πάντα μοι παρεδόθη est à rapprocher *d'abord et avant tout* de Dn 7, 14 : la puissance royale universelle donnée au Fils de l'homme (ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία); on comparera encore la formule du logion avec Mt 28, 28; Lc 4, 6; Jn 17, 2, 7... Bref il s'agit en premier lieu de l'octroi d'un pouvoir, plutôt que de la transmission d'une révélation. Cfr en ce sens J. Dupont, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 60; — F. Büchsel, *T.W.N.T.*, II, art. παραδίδωμι, p. 173; — Van Swigghem, *De terugkeer van de 72*, dans *Geref. Theolog. Tijdschrift*, 50 (1950), p. 155. Mais l'idée de connaissance, imposée par le contexte, est à garder; on peut expliquer la formule πάντα μοι παρεδόθη à partir de Jn 17, 2-3, où, comme le note judicieusement le P. Boismard, « il semble bien que le pouvoir exercé par le Christ sur toute créature est

Il est clair tout d'abord que l'appel du Révélateur divin : « Venez à moi », qui par sa phraséologie imite de très près certains passages de l'Ecclésiastique (6, 24-28; 24, 19-20; 51, 23-27), fait songer aux invitations analogues adressées par la Sagesse aux hommes. Mais déjà dans la première strophe l'opposition entre les sages (σοφοί) et les petits (νήπιοι) est tout à fait caractéristique de la littérature de sagesse; il est vrai que celle-ci assigne à cette antithèse une portée assez différente, mais il est beaucoup d'autres cas où le message du Christ prolonge, et en même temps corrige, celui de l'A.T. De ces divergences il résulte seulement que les paroles en question ne sont par un simple démarquage de l'A.T. attribué au Christ, et aussi que le message de Jésus garde sa pleine originalité [100].

Quant à la seconde strophe, consacrée aux relations mutuelles entre le Père et le Fils, et où le Père et le Fils *font partie d'un même mystère divin,* il nous semble qu'elle opère comme la synthèse de ces lieux communs des Sapientiaux : nul ne connaît la Sagesse si ce n'est Dieu; nul ne connaît Dieu si ce n'est sa Sagesse.

Pour la première affirmation, cfr Jb 28, 24-26; Si 1, 1-10; Pr 30, 2-6; Ba 3, 27-28; pour la seconde, cfr Pr 8, 22-30; Sg 8, 3-4; 9, 9-18. C'est là le seul parallèle véritablement approprié. On conviendra facilement que le cas de Daniel, seul à être mis au courant par Dieu des secrets (μυστήρια) qu'ignorent les sages et les magiciens de Chaldée (Dn 2, 20 sq.), se situe à une distance incommensurable de celui de Jésus, Fils de Dieu, seul à connaître le Père et à pouvoir le révéler. Il faut en dire autant du Siracide qui a reçu communication de la sagesse qu'il enseigne. Les relations du Christ avec le Père sont d'un autre ordre beaucoup plus élevé et font songer à la Sagesse divine elle-même. On rapprochera encore Mt 11, 27 des textes johanniques suivants, qui eux aussi ont leur

---

précisément celui de dispenser la connaissance de Dieu, principe de vie » (*R.B.*, 1958, p. 302). Sur le caractère sapiential de la dernière strophe matthéenne, cfr G. Lambert, « *Mon joug est doux et mon fardeau léger* », dans *N.R.Th.*, 1955, pp. 963-969.

100. Le mot νήπιος (= simple) appartient au vocabulaire de la littérature de sagesse : cfr Pr 1, 4, 22, 32; 7, 7; 8, 5; 9, 4, 6, 16; 14, 15, 18; 19, 25; 21, 11; 22, 3; 27, 12; cfr aussi les Psaumes sapientiaux : Ps 19, 9; 119, 30. Ce seul fait suffirait à montrer qu'on ne peut s'en tenir à la tradition apocalyptique pour expliquer notre logion. Dans les écrits sapientiaux, les simples sont les ignorants, les insensés, ceux qui n'ont pas appris la vraie sagesse. Mais parfois le vocable perd toute nuance péjorative, comme par ex. dans Ps 116, 6 : « Yahvé garde les simples; j'étais faible, et il m'a sauvé ». Et dans le judaïsme tardif le mot prend une coloration religieuse : les simples s'identifient alors avec les pauvres et les humbles, ainsi qu'en témoigne le passage suivant du *pésher* d'Habacuc : « L'explication de cette parole concerne le Prêtre impie pour lui rendre le mal qu'il a fait aux pauvres, car le Liban, c'est le conseil de la Communauté, et les animaux, ce sont les simples de Juda qui pratiquent la Loi » (12, 4). Cfr E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, pp. 185-187. En la nuançant par les données qui précèdent, on peut souscrire à la conclusion de S. Légasse, *La révélation aux* νήπιοι dans *R.B.*, 1960, pp. 321-348 : Jésus a étendu au domaine de la connaissance la « pauvreté » traditionnellement exaltée dans l'Ecriture; c'est là de sa part un trait de grande originalité qui se rattache à sa polémique contre les docteurs juifs infatués de leur science de la Loi.

prototype dans les affirmations de l'A.T. sur la Sagesse : « Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé... Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas l'Esprit avec mesure. Le Père aime le Fils, et il a tout remis dans sa main... Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sinon celui qui est venu d'auprès de Dieu, celui-là a vu le Père » (1, 18; 3, 31, 32, 34, 35; 6, 46).

Que conclure de ces constatations, sinon ceci : dans l'hymne de jubilation des Synoptiques, du moins tel que le reproduit Matthieu, on discerne fort bien le schéma caractéristique à la fois des discours de la Sagesse divine dans l'A.T. et des discours du Christ dans le Quatrième Evangile : proclamation des titres de noblesse de l'être strictement divin (la Sagesse ou le Christ), qui veut se faire entendre de l'humanité; invitation pressante adressée aux hommes à venir à lui pour recevoir ses enseignements et même pour se nourrir de lui. Même s'il fallait, avec nombre de critiques, considérer la dernière strophe de l'hymne (« Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués ») comme primitivement indépendante du contexte antécédent, elle suffirait à elle seule à démontrer que les appels du Christ dans le discours johannique sur le pain de vie sont (fond et forme) beaucoup plus proches des Synoptiques qu'on ne le supposerait au premier abord.

*(à suivre)*

*Paris XVIII^e^*
**11, rue Georgette-Agutte.**

André FEUILLET, P.S.S.
*professeur à l'Institut Catholique.*

# Le paralytique pardonné (Mt 9, 1-8)

L'histoire du paralytique de Capharnaüm, qui reçut de Jésus d'abord le pardon de ses péchés puis sa guérison, est rapportée dans les trois évangiles synoptiques. Luc (5, 17-26) suit d'assez près le texte de Marc (2, 1-12). Le récit de Matthieu se distingue par un premier trait, négatif : son peu d'intérêt pour les détails anecdotiques qui font du texte de Marc un tableau plein de vie et de pittoresque; Matthieu est si bref à ce point de vue qu'il devient presque obscur : il faut recourir aux parallèles pour que la scène reprenne une allure concrète et rentre dans le réel de chaque jour. Si Matthieu montre si peu d'intérêt pour les descriptions anecdotiques, c'est qu'il réserve toute son attention pour les enseignements doctrinaux. C'est sur eux qu'il veut porter la réflexion de ses lecteurs, et on ne peut lire son texte dans l'esprit où il a été écrit qu'en communiant aux préoccupations doctrinales de l'évangéliste.

L'épisode se subdivise en trois phases. Au paralytique qu'on dépose devant lui, Jésus commence par accorder le pardon de ses péchés. Pour prouver ensuite qu'il possède le pouvoir de pardonner, il opère la guérison du malheureux. Une réflexion de la foule fournit la conclusion du récit. Nous nous arrêterons à chacune de ces étapes *.

## I. FOI ET PARDON DES PECHES

> Et montant en barque, Jésus refit la traversée et vint dans sa ville. Et voici qu'on lui présenta un paralytique étendu sur un lit. Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Courage, mon fils, tes péchés te sont remis » (vv. 1-2).

La scène se passe à Capharnaüm. Depuis le début de son ministère Jésus s'y est fixé, et ce gros bourg [1] est devenu « sa » ville, celle où il paie l'impôt [2]. Matthieu ne fournit aucune autre indication sur le cadre de l'épisode du paralytique : Jésus, qui se trouvait dans la région de Gadara [3], au sud-est du lac, a fait la traversée [4] et est rentré

---

* Cette étude reprend, sous une forme plus élaborée, un article publié en 1957 : *Le paralytique de Capharnaüm*, dans *Lumière et Vie*, supplément biblique de *Paroisse et Liturgie*, n° 35, pp. 12-19.

1. *Kaphar* signifie « village » ou « bourg ». Capharnaüm porte le nom d'un personnage inconnu appelé Nahum, nom illustré par un prophète du VII[e] siècle av. J. C.
2. Mt 17, 24-27.
3. Mt 8, 28-34.
4. Une vingtaine de kilomètres.

dans « sa ville ». Marc est beaucoup plus détaillé : « Comme il était revenu à Capharnaüm, après quelque temps, on apprit qu'il était à la maison. Alors il s'y rassembla tant de monde qu'il n'y avait plus de place, même aux abords de la porte. Et Jésus leur disait la Parole » (Mc 2, 1-2). Jésus est « à la maison » [5], probablement « la maison de Simon et d'André » (Mc 1, 29) où Jésus a son chez-lui. Et là, il enseigne ceux qui viennent l'écouter et assiègent la maison pour l'entendre.

Le tableau brossé par Marc prépare la suite de son récit : « Arrivent des gens qui lui apportent un paralytique, porté par quatre hommes. Comme, en raison de la foule, ils ne pouvaient le lui présenter, ils se mirent à défaire le toit du lieu où il était et, après avoir fait un trou, ils laissent glisser le grabat où gisait le paralytique » (Mc 2, 3-4). Jésus se trouve dans une petite maison de forme cubique, constituée sans doute par une seule pièce dépourvue de fenêtres; un escalier extérieur conduit à la terrasse. Le toit est fait de quelques poutres que réunissent des branchages recouverts d'une épaisse couche de terre. C'est dans ce toit que les porteurs creusent un trou pour y faire passer le malade et sa couchette [6]. De tout cet épisode Matthieu n'a à peu près rien retenu : « Et voici qu'on lui présenta un paralytique étendu sur un lit ». Aucune précision sur l'endroit où Jésus se tient; la scène pourrait se passer dans la rue aussi bien que dans une maison. Surtout aucun détail sur le stratagème des porteurs. Matthieu va droit à l'essentiel.

Marc poursuit : « Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Mon fils, tes péchés te sont remis » (v. 5). Ici Matthieu n'abrège plus; il a même un mot de plus : « Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : *Courage,* mon fils, tes péchés te sont remis. » Il est clair que l'évangéliste concentre tout son intérêt sur la parole de Jésus. Le reste est accessoire. C'est pour souligner la déclaration de Jésus et lui donner plus de relief qu'il ajoute le petit mot « Courage ! »; même insertion un peu plus loin, dans la parole de Jésus à l'hémorroïsse : « *Courage,* ma fille, ta foi t'a sauvée » (Mt 9, 22).

Mais Matthieu ne tient pas seulement à conserver la parole de Jésus et à la mettre en valeur; il maintient aussi l'indication qui explique et justifie cette parole : Jésus a « vu leur foi ». Ceci peut surprendre. Matthieu dit : « leur » foi; mais comme il n'a pas mentionné les porteurs, le pronom possessif s'explique mal dans son contexte. Ce contexte ne montre d'ailleurs pas en quoi Jésus a pu s'apercevoir de la foi de ces hommes; cette foi se manifeste dans le stratagème qui est raconté par Marc. Dans la logique du récit de Matthieu, il semble-

5. Cfr Mc 3, 20; 7, 17; 9, 28.

6. Luc adapte le récit pour ses lecteurs grecs, qui ne connaissent pas de toits de ce genre : le malade est descendu « à travers les tuiles » (5, 19).

rait que cette précision devait disparaître, comme ont disparu les démarches dont elle dégage la signification. Matthieu n'a cependant pas voulu omettre ce trait : sans doute, parce qu'il lui paraît essentiel pour l'intelligence de la déclaration de Jésus.

Il est souvent question de la foi comme condition d'une guérison miraculeuse. Nous venons de rappeler la parole de Jésus à l'hémorroïsse : « Courage, ma fille, ta foi t'a sauvée » (Mt 9, 22) [7]. Au centurion de Capharnaüm Jésus déclare : « Qu'il te soit fait selon que tu as cru » (8, 13) [8]. A la Cananéenne : « O femme, grande est ta foi ! Qu'il te soit fait comme tu le désires » (15, 28) [9]. Aux deux aveugles qui croient que Jésus a le pouvoir de les guérir, Jésus dit : « Qu'il vous soit fait selon votre foi » (9, 28-29) [10]. De ceux qui sollicitent une guérison, Jésus réclame la foi [11]. Mais il n'est pas seulement venu pour guérir des corps malades. Il se compare à un médecin, mais ses malades à lui, ce sont les pécheurs auxquels il apporte le salut : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades... Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (9, 12-13) ; « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 10). Comme les guérisons miraculeuses ce salut spirituel est subordonné à la foi. On peut s'en rendre compte par le seul endroit évangélique où, comme dans le cas du paralytique de Capharnaüm, Jésus accorde le pardon des péchés : à la pécheresse qui lui a montré son amour, Jésus déclare : « Tes péchés sont pardonnés » ; sans tenir compte de l'étonnement des assistants, il ajoute : « Ta foi t'a sauvée, va en paix » (Lc 7, 48-50) [12]. La même connexion entre la foi et le pardon des péchés reparaît plusieurs fois dans la prédication apostolique [13]. Pierre déclare dans son discours de Césarée : « Quiconque croit en lui recevra, par son nom, le pardon de ses péchés » (Ac 10, 43). Paul, dans son discours d'Antioche de Pisidie : « C'est par lui que le pardon des péchés vous est annoncé ; l'entière justification que vous n'avez pu obtenir par la Loi de Moïse, c'est par lui que quiconque croit l'obtient » (13, 38) ; dans son discours devant le roi Agrippa, il se déclare envoyé aux païens par le Christ « pour leur ouvrir les yeux, afin qu'ils reviennent des ténèbres à la lumière

7. Cfr Mc 7, 34 ; Lc 8, 48.

8. Il n'est pas question de la foi dans le verset parallèle de Luc : 7, 10.

9. Le verset parallèle de Marc (7, 29) ne contient pas d'éloge de la foi de cette femme.

10. Cfr Mc 10, 52 ; Lc 18, 42.

11. L'incrédulité des Nazaréens empêche Jésus d'octroyer à ses compatriotes les bienfaits qu'il a multipliés à Capharnaüm (Mc 6, 1-6).

12. Rapprocher l'épisode de la femme adultère, Jn 8, 3-11. Jésus sauve cette femme du supplice que méritait son crime ; en lui disant qu'il ne veut pas la condamner, il se maintient dans la perspective d'un châtiment temporel.

13. Voir nos articles *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, 1960, XII, pp. 137-173 ; *La conversion dans les Actes des Apôtres*, dans *Lumière et Vie*, 1960, n° 47, pp. 48-70.

et de l'empire de Satan à Dieu, et qu'ils obtiennent, par la foi en moi, le pardon de leurs péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés » (26, 18) [14].

Ce thème semble devoir éclairer la pensée de Matthieu. Après avoir éliminé les porteurs et leur ingénieuse trouvaille pour arriver jusqu'à Jésus, il tient cependant à mentionner la foi en vertu de laquelle Jésus accorde au malade le pardon de ses péchés. Si la foi est nécessaire pour l'obtention d'une guérison miraculeuse [15], elle n'est pas moins indispensable chez le pécheur auquel Jésus accorde sa guérison spirituelle en lui remettant ses péchés [16].

---

14. A côté de la foi, on exige aussi le repentir et la conversion : voir les articles cités à la note précédente.

15. Cfr P. Benoit, *La foi dans les évangiles synoptiques,* dans *Lumière et Vie*, 1955, n° 22, pp. 45-64.

16. Le point de vue auquel se place notre étude — dégager le sens de la péricope tel qu'il est voulu par l'évangéliste — n'invite pas à s'arrêter à la préhistoire du récit. Il convient cependant de signaler l'opinion de plusieurs critiques pour qui la péricope est composite. Déjà proposée au début de ce siècle par W. Wrede (1904), A. Loisy (1907) et d'autres, l'hypothèse a été reprise, avec des précisions nouvelles par R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion des Alten und Neuen Testaments, 29), 3e éd., Goettingue, 1958 (= 2e éd., 1931), pp. 12s. Dans la péricope de Mc 2, 1-12, en dehors des éléments rédactionnels, Bultmann croit pouvoir reconnaître deux données différentes et mal accordées : d'abord un récit de miracle de type classique (2, 1-5a, 11-12), ensuite une discussion sur le pardon des péchés (2, 5b-10). La soudure se fait au v. 10b par la reprise des mots : « il dit au paralytique » (= 5b). Le récit primitif enchaînait : « Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Je te le dis, lève-toi » (2, 5b, 11). Le pardon des péchés vient en surcharge. Bultmann remarque qu'il n'est plus question de la foi dans les vv. 5b-10, et que la finale (v. 12) ne tient aucun compte de la présence des scribes qui critiquaient Jésus. Le morceau intercalaire serait une addition secondaire et tardive, reflétant les préoccupations de la communauté chrétienne. Les objections contre Mc 2, 5b-10 sont données avec plus de développement encore par E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lunds Universitets Årsskrift, N.F., Avd. 1, Bd. 49, Nr. 5), Lund, 1953, p. 27, n. 2 : pas de rapport entre la foi au pouvoir miraculeux de Jésus et l'obtention du pardon des péchés; pas de rapport entre le pardon et la guérison, car admettre un rapport, ce serait supposer que la maladie est liée au péché, ce que Jésus nie expressément (cfr Lc 13, 1-5; Jn 9, 2-3); pas de rapport entre les vv. 11-12 et les vv. 5b-10. Les vv. 5b-10 apparaissent ainsi comme une formation secondaire, dont l'authenticité soulève des doutes légitimes. Position plus modérée chez V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* Londres, 1952, pp. 191s. : tout en admettant que la péricope est faite de deux pièces disparates, l'auteur estime que les vv. 5b-10 remontent à un souvenir historique et que rien ne permet d'y voir une simple création de la communauté. Les explications de E. Lohmeyer semblent aller dans le même sens, mais d'une façon moins nette : *Das Evangelium des Markus* (Krit.-exeg. Komm. über das N.T., 2, 11e éd.), Goettingue, 1951, pp. 49-52. Une position très proche de celle de Bultmann est défendue par H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* Gütersloh, 1959, pp. 117-121. Bon nombre d'auteurs n'admettent cependant pas le découpage : M. Dibelius, *Zum Formgeschichte der Evangelien,* dans *Theol. Rundschau,* 1929, N.F., I, pp. 211s.; Id., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* 3e éd., Tubingue, 1959, pp. 63s.; E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode* (Neutestl. Abhandlungen, XVIII/2-3), Munster-W., 1940, pp. 193-196; W. Manson, *Jesus the Messiah. The Synoptic Tradi-*

## II. LE POUVOIR DU FILS DE L'HOMME

> Et voilà que quelques-uns des scribes dirent en eux-mêmes : « Cet homme blasphème ! » Connaissant leurs pensées, Jésus dit : « Pourquoi ces pensées méchantes dans vos cœurs? En effet, quel est le plus facile, de dire : Tes péchés te sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche? Eh bien ! pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés », — alors il dit au paralytique : « Lève-toi, prends ton lit et va chez toi. » Et, se levant, il s'en alla chez lui (vv. 3-7).

La manière de raconter ne change pas : Matthieu passe rapidement sur la réaction des scribes et réserve toute son attention aux paroles de Jésus. Marc ne se contente pas de rapporter la réflexion que se font les scribes; il commence par les décrire, puis il explicite ce qui les choque dans la déclaration de Jésus : « Or il y avait, assis là, quelques-uns des scribes qui se faisaient des réflexions dans leur cœur : Comment cet homme peut-il parler ainsi? Il blasphème ! Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul? » (Mc 2, 6-7). Matthieu ne s'attarde pas à expliquer la présence des scribes; de ce qu'ils se disent en eux-mêmes, il ne retient que l'accusation de blasphème, jugeant inutile l'explication : Dieu seul peut remettre les péchés [17].

L'objection que se font les scribes se comprend aisément. Tout péché étant une faute contre Dieu [18], c'est à Dieu qu'il appartient de

---

*tion of the Revelation of God in Christ, with Special Reference to Form Criticism*, Londres, 1943, pp. 40-42; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (Studies in Biblical Theology, 12), Londres, 1956, pp. 41s.; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures in Comparative Religion, II), Londres, 1956, pp. 170-175. Ce dernier auteur, en particulier, montre qu'il existe un lien étroit entre les différentes parties du récit; au point de vue de la méthode de l'histoire des formes elle-même, il n'y a pas lieu de dissocier les différentes phases d'une action qui est réellement une. Il reste donc très possible de défendre l'unité du récit dès les origines; il est clair, en tout cas, que cette unité existe dans l'intention des évangélistes.

17. Soucieux du bon ordre de son récit, Luc a signalé dès le début de la péricope la présence des adversaires de Jésus : « Or un jour qu'il était en train d'enseigner, il y avait, assis là, des Pharisiens et des docteurs de la Loi venus de tous les bourgs de Galilée, de Judée et de Jérusalem » (5, 17). Indications plus développées que celles de Marc, mais où l'on reconnaît la précision « assis là ». Les réflexions de ces personnages ont une tournure un peu différente de celle qu'elles ont chez Marc et Matthieu. Au lieu de se dire : « Cet homme blasphème », ou « Qu'a-t-il à parler ainsi celui-là? Il blasphème ! », les assistants se posent la question : « Qui est-il celui-là, qui profère des blasphèmes? » (5, 21). La question concerne directement l'identité de Jésus. Elle revient dans les mêmes termes en 7, 49 : « Qui est-il celui-là, qui va jusqu'à pardonner les péchés? » Par la manière dont elle est posée, la question prépare la réponse, dans laquelle Jésus s'identifie au Fils de l'homme. Procédé analogue en Lc 10, 22 : « Nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils »; le parallèle de Matthieu n'emploie pas le pronom : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils » (11, 27).

18. Le point de vue juif et chrétien n'est ni celui de la psychologie, ni celui de l'anthropologie, ni celui de la sociologie, ou quelque autre point de vue limité à la considération de l'homme pris en lui-même; c'est celui de l'homme dans sa re-

pardonner à celui qui l'a offensé. En accordant le pardon à un pécheur, Jésus se met à la place de Dieu même. Une telle attitude semble inconcevable aux interlocuteurs de Jésus. Ils reçoivent le même choc lorsque Jésus déclare à la femme pécheresse que ses péchés lui sont pardonnés : « Les assistants commencèrent à se dire en eux-mêmes : Qui est-il celui-là, qui va jusqu'à pardonner les péchés? » (Lc 7, 48-49). D'autres déclarations de Jésus ont produit un effet semblable. La manière dont il se présente comme le Fils de Dieu le fait accuser de blasphème : « A celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde, vous dites : Tu blasphèmes! pour avoir dit : Je suis le Fils de Dieu » (Jn 10, 36). Il importe surtout de rapprocher du texte qui nous occupe la scène qui constitue le point culminant du procès de Jésus devant le Sanhédrin. Le grand prêtre adjure Jésus de dire s'il est le Messie. Non content de répondre à la question, Jésus ajoute : « Je vous le déclare, à l'avenir vous verrez le Fils de l'homme siéger à droite de la Puissance [19] et venir sur les nuées du ciel » (Mt 26, 64). Jésus s'identifie avec l'être céleste auquel Daniel a donné le nom de « Fils de l'homme » [20] et avec le « Seigneur » dont David a dit qu'il siège à la droite de Dieu [21] ; la réaction est immédiate : « Alors le grand prêtre lacéra ses vêtements en disant : Il a blasphémé! Qu'avons-nous encore besoin de témoins? Vous venez de l'entendre, le blasphème! » (v. 65). Le rapprochement s'impose car, dans l'épisode du paralytique, c'est précisément en faisant appel à sa qualité de « Fils de l'homme » que Jésus revendique le pouvoir de remettre les péchés. C'est l'idée qu'il se fait de son rôle de « Fils de l'homme » qui lui attire le reproche de « blasphème ».

Jésus connaît les pensées des scribes, ou, suivant une autre leçon, il les « voit » [22]. Ici encore, Marc est plus long : « Et aussitôt Jésus, sachant parfaitement en esprit qu'ils se faisaient en eux-mêmes ces réflexions, leur dit : Pourquoi vous faites-vous ces réflexions dans votre cœur? » (Mc 2, 8). Le souci d'être bref n'empêche pas Matthieu de qualifier moralement les pensées des assistants : ce sont des pensées « méchantes », ou « mauvaises » [23]. Au lieu de chercher à comprendre, ils condamnent, se laissant aller à leurs mauvaises dispositions.

---

lation radicale avec Dieu. Dans toute sa manière de faire, l'homme prend constamment position devant son Dieu. C'est dans le cadre de cette conception essentiellement religieuse que le sens du péché prend sa vraie signification; il est inséparable du sens de Dieu.

19. Circonlocution pour éviter de nommer directement « Dieu » ou, ici, « le Seigneur ».

20. Dn 7, 13. Nous allons revenir sur ce texte.

21. Ps 110, 1.

22. Les manuscrits sont partagés. Le P. Lagrange accorde ses préférences à la leçon « voir », qui est celle de la Vulgate.

23. Témoignant des préoccupations catéchétiques de leur auteur, les notations de ce genre sont fréquentes dans le premier évangile. Relevons, par exemple, celle par laquelle Matthieu prend soin d'avertir son lecteur que l'homme qui a bâti sa maison sur le roc est « prudent », celui qui l'a bâtie sur le sable « insensé » (7, 24, 26 : comparer à Lc 6, 48-49).

Pour prouver qu'il a le droit de remettre les péchés, Jésus accomplit un miracle, il rend la santé au paralytique. Mais en même temps, il s'explique sur l'origine et la nature de son pouvoir : il le possède en sa qualité de « Fils de l'homme ». Jésus opère le miracle afin que ses interlocuteurs sachent « que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés ». La guérison miraculeuse n'est qu'un signe ; elle atteste que Jésus possède un pouvoir supérieur à celui de guérir un malade, un pouvoir qui appartient en propre au « Fils de l'homme ».

L'explication de Jésus n'est éclairante que si l'on se rend compte de sa référence à l'oracle de Daniel 7, 13-14 [24] :

« Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré pouvoir, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le servirent ; son pouvoir est pouvoir à jamais, qui ne passera pas, et son royaume ne sera pas détruit [25]. »

Cet oracle est à la base d'une longue série de textes évangéliques se rapportant au « Fils de l'homme ». Nous avons déjà rencontré la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin : « Vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel » (Mt 26, 64). Jésus s'identifie avec le « Fils de l'homme » que Daniel décrit « venant sur les nuées du ciel ». Dans le discours eschatologique, Jésus évoque « le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec beaucoup de puissance et de gloire » (24, 30) et insiste sur le caractère soudain et imprévisible de cet avènement (vv. 27, 37, 39, 44). Introduction de la parabole du jugement dernier : « Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges [26], il prendra place sur son trône de gloire. Devant lui se rassembleront

24. Ce point a été fort bien mis en valeur par A. Feuillet, *L'ἐξουσία du Fils de l'homme (d'après Mc 2, 10-28 et par.)*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1954, XLII, pp. 161-192 (cfr 164-181).

25. L'idée est reprise au v. 27 : « Et le royaume et le pouvoir et les grandeurs des royaumes sous tous les cieux seront données au peuple des saints du Très Haut. Son royaume est un royaume éternel, et tout pouvoir le servira et lui obéira. » Peu importe ici que, dans le contexte de Daniel, l'être semblable à un fils d'homme s'oppose à des êtres dont le premier est semblable à un lion, le second à un ours, le troisième à un léopard, le quatrième à un taureau, et que cette opposition soit celle de royaumes successifs, le dernier étant le royaume du « peuple des saints du Très Haut ». Jésus reprend l'oracle en un sens plus précis, non sans le retoucher : l'être semblable à un fils d'homme devient « le Fils de l'homme », être mystérieux et transcendant avec lequel Jésus s'identifie. Nous avons traduit « pouvoir » le mot araméen *shâltânâ* (trois fois au v. 14, deux fois au v. 27). La version dite de Théodotion emploie chaque fois le mot ἐξουσία, qui est aussi celui de l'Evangile ; la version dite des LXX emploie ἀρχή pour le premier cas du v. 14, ἐξουσία pour les autres cas.

26. Précision qui semble dériver de Za 14, 5 (cfr 1 Th 3, 13). Ce verset, comme celui du Ps 110, 1, interfère souvent avec la prophétie de Daniel dans les descriptions de l'avènement du Fils de l'homme.

toutes les nations... » (25, 31 s.) [27]. Ailleurs encore : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres » (16, 27) [28]. Sans l'expression « Fils de l'homme » : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (28, 18).

A la lumière de ce contexte, le « pouvoir du Fils de l'homme » se définit comme un pouvoir départi au souverain juge, pouvoir s'étendant à toutes les nations de la terre et lui donnant autorité pour accomplir le jugement universel. C'est en vertu de ce pouvoir précis que Jésus revendique le droit de pardonner les péchés [29]. Dès à présent, il est en possession de l'autorité suprême qui lui permettra de présider les assises du jugement dernier ; il lui est donc loisible d'user de cette autorité. Il anticipe ainsi sur la sentence qu'il doit prononcer à la fin des temps. S'il veut devancer l'heure du jugement, c'est non pour punir le péché, mais pour pardonner et absoudre. Le moment de la reddition des comptes n'est pas encore là ; il est précédé par un temps de grâce et de miséricorde [30].

Les miracles de Jésus sont des signes [31] ; ils lèvent le voile qui cou-

---

27. Cfr Mt 13, 41 : « Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils ramasseront pour les mettre hors de son Royaume tous les scandales... »

28. Cfr Mt 19, 28 : « Lors de la régénération, lorsque le Fils de l'homme aura pris place sur son trône de gloire... » La sentence dans laquelle Jésus déclare que « le Fils de l'homme est maître du sabbat » (Mt 12, 8 ; Mc 2, 28 ; Lc 6, 5 prend également son vrai sens dans le contexte de ce que la prophétie de Daniel dit des souverains pouvoirs du Fils de l'homme : cfr A. Feuillet, *art. cit.*, pp. 181-189 ; H. E. Tödt, *op. cit.*, pp. 121-123. Dans une autre série de textes, le titre de « Fils de l'homme » se substitue à celui de « Serviteur de Dieu », s'appliquant alors à Jésus en ce qu'il réalise la prophétie du Serviteur souffrant, Is 53 (Mt 17, 22 ; 20, 18 ; 26, 2, 24, 45, et par.).

29. Il faut reconnaître un progrès entre les paroles de Jésus au paralytique (v. 2) et sa déclaration aux scribes (v. 6). En disant : « Tes péchés te sont remis », Jésus emploie une tournure passive qui, dans le contexte du langage juif, s'entend normalement comme une circonlocution ; le vrai sens est : « Tes péchés te sont remis par Dieu », ou « Dieu te remet tes péchés ». Cette manière de parler correspond à celle du prophète Nathan qui, devant l'aveu de David : « J'ai péché contre le Seigneur », déclare au roi : « Le Seigneur pardonne ta faute, tu ne mourras pas » (2 S 12, 13). L'objection des scribes n'était donc pas fondée : Jésus n'a pas dit : « *Je* te pardonne tes péchés » ; il n'a fait que signifier un pardon accordé par Dieu (cfr C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, t. I, 2e éd., Londres, 1927, pp. 46-48). Il n'est pas moins vrai que, partant de cette objection, Jésus fait un pas de plus : il revendique pour le Fils de l'homme, c'est-à-dire pour lui-même, le droit et le pouvoir d'accorder le pardon. W. Foerster le souligne avec raison (*Theol. Wörterbuch zum N.T.*, II, p. 566, n. 39), faisant valoir, en particulier, l'expression « sur la terre » : cette précision n'aurait aucun sens si elle visait simplement une annonce qui se fait nécessairement sur la terre ; sa portée vient de ce qu'elle caractérise la situation actuelle du Fils de l'homme, par contraste avec sa gloire future, quand il viendra « sur les nuées du ciel ». Il faut aussi penser à l'antithèse courante opposant « dans le ciel » à « sur la terre » : Mt 6, 10, 19 ; 18, 19 ; 23, 9 ; 28, 18, et surtout 16, 19 et 18, 18.

30. Le pardon des péchés est un des traits caractéristiques des oracles prophétiques qui décrivent les bienfaits de l'ère messianique : voir, par exemple, Is 33, 24 ; Jr 31, 34 ; 33, 8 ; Ez 16, 63 ; 36, 25-33.

31. « Les miracles physiques sont des signes extérieurs du miracle suprême,

vre le mystère de sa personne. Quand Jean lui envoie des messagers pour lui demander s'il est « celui qui doit venir », Jésus répond simplement : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Mt 11, 3-5) [32]. Jean-Baptiste connaît les Ecritures; dans la description des œuvres de Jésus il saura reconnaître les traits distinctifs du Messie annoncé par Isaïe [33]. Témoignant du pouvoir que Jésus a de remettre les péchés, la guérison du paralytique de Capharnaüm a aussi une portée profonde : elle révèle que Jésus est le Fils de l'homme dont il est question dans le Livre de Daniel. Il détient le pouvoir que Dieu confère au juge suprême qui accomplira le jugement de la fin des temps; en pardonnant les péchés, il anticipe sur terre les fonctions qu'il doit exercer lorsque, venant sur les nuées du ciel entouré par les saints anges, il prendra place sur son trône de gloire.

## III. UN POUVOIR DONNE AUX HOMMES

> A cette vue, les foules furent saisies de crainte et glorifièrent Dieu, qui avait donné aux hommes un tel pouvoir (v. 8).

Marc et Luc, comme Matthieu, concluent l'épisode en notant l'impression de la foule. Chez Marc : « Tous étaient dans la stupeur et glorifiaient Dieu en disant : Jamais nous n'avons vu ça! » (2, 12b); chez Luc : « Tous furent saisis de stupeur, et ils glorifiaient Dieu; remplis de crainte, ils disaient : Nous avons vu aujourd'hui des choses étranges! » (5, 26). Le trait dominant de ces deux finales est la surprise, l'étonnement : les gens sont stupéfaits; Matthieu ne signale pas cette réaction toute humaine, caractéristique de ceux qui ne saisissent

---

l'événement messianique, qui a pour effet de libérer les hommes de l'emprise des puissances du mal et de les délivrer du péché. Les *miracles* ne font que renvoyer au miracle décisif du salut messianique, qui se produit par la puissance du Dieu vivant agissant à travers l'action du Messie... Les miracles de l'Evangile sont des signes attestant la présence du Messie en plein milieu du judaïsme et reposant sur les prophéties de l'Ancien Testament. Ils manifestent en outre la vraie nature de la puissance du Christ, puisque — à la suite des prophéties de l'Ancien Testament — ils proclament, au-delà de la simple guérison physique, la libération du péché et du Malin. Ils attestent l'avènement du royaume de Dieu » (E. Hoskyns-F. N. Davey, *L'énigme du Nouveau Testament*. Trad. S. Condemine-F. Ryser, Neuchâtel-Paris, 1949, pp. 129 et 134). « Les miracles sont une annonce et un signe : le mal des hommes prend fin; Satan est vaincu; le Royaume de Dieu est là » (A. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, 1957, n° 33, pp. 7-24; cfr 19).

32. La guérison des possédés a également une portée significative : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé pour vous » (Mt 12, 28; cfr Lc 11, 20).

33. Is 26, 19; 29, 18-19; 35, 5-6; 61, 1. Cfr notre ouvrage sur *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 1954, pp. 169-171.

pas le sens profond de l'événement. On s'étonne de ce qu'on ne comprend pas. Chez Matthieu les gens ont compris, et il va dire ce qu'ils ont compris; il ne dit donc rien de leur étonnement [34]. En présentant les choses à sa manière, il songe manifestement à ses lecteurs; il veut les aider à tirer de l'épisode la leçon qui en découle. Peu importe que naguère les contemporains de Jésus aient compris ou non; il faut aujourd'hui que les chrétiens comprennent [35]. L'intelligence de l'événement sera nécessairement accompagnée d'un sentiment de crainte : la crainte que l'homme éprouve devant une manifestation divine [36]; crainte religieuse qui se traduit en louanges rendant gloire à Dieu [37].

La raison pour laquelle la foule s'étonne : chez Marc : « Jamais nous n'avons vu ça! »; chez Luc : « Nous avons vu aujourd'hui des choses étranges! » La surprise naît de ce qu'on vient de *voir*, c'est-à-dire de la guérison à laquelle on vient d'assister. Elle seule retient l'attention, sans qu'il soit tenu compte des paroles par lesquelles Jésus a donné au miracle une signification plus haute. Situation toute différente chez Matthieu : ce qui provoque ici la crainte, c'est le pouvoir que Dieu a donné aux hommes. Le mot « pouvoir » est choisi à dessein : c'est celui que Jésus a employé au v. 6, en affirmant que le Fils de l'homme a le « pouvoir » de remettre les péchés [38]. Par lui-même, ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu; or, en guérissant le paralytique, Jésus vient de donner la preuve qu'il est en mesure d'exercer ce pouvoir divin de pardon. La pointe du v. 8 réside dans le contraste :

---

34. Comparer avec le procédé suivi dans la conclusion de l'épisode de la marche sur les eaux. Chez Marc, les disciples sont dans la stupeur, parce qu'ils ne comprennent pas : « Ils étaient en eux-mêmes au comble de la stupeur; car ils n'avaient rien compris à l'affaire des pains : leur cœur était aveuglé » (6, 51-52). Dans le passage correspondant de Matthieu, il n'est question ni de stupeur, ni d'aveuglement; bien au contraire, les disciples ont parfaitement compris, et l'évangéliste leur prête un acte de foi qui éclairera le lecteur : « Ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui en disant : Tu es vraiment le Fils de Dieu » (14, 33).

35. Notre ouvrage *Mariage et divorce dans l'Evangile* (Bruges, 1959, pp. 178-188) examine une série de textes montrant, chez Matthieu, le même souci pédagogique tendant à dégager la leçon d'un épisode donné. Voir, notamment, la péricope du levain (Mt 16, 5-12 : comparer avec Mc 8, 14-21), celle de la sentence sur le retour d'Elie (Mt 17, 10-13 : comparer avec Mc 9, 11-13).

36. Cfr Mt 17, 6-7; 27, 54; 28, 5, 10.

37. Crainte et louange : association traditionnelle qui se retrouve en Ap 14, 7; 15, 4; 19, 5.

38. Même remarque chez A. Feuillet, qui traduit ἐξουσία, « autorité » : « Lagrange estime la réaction de la foule sans rapport avec le raisonnement du Christ : elle ne voit en lui qu'un homme extraordinaire, un thaumaturge comme les autres, et c'est cela qu'aurait voulu suggérer l'auteur. Tel peut être en effet le sens des textes parallèles de Marc (2, 12) et de Luc (5, 26). Mais dans celui de Matthieu, plus soucieux de doctrine que de psychologie, il semble exister une relation étroite entre le v. 6 : 'afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre *autorité*', et le v. 8 : 'les foules rendirent gloire à Dieu d'avoir donné aux hommes *une telle autorité*'. Autrement dit, dans le second cas comme dans le premier, le pouvoir dont il s'agit est celui de remettre les péchés » (*art. cit.*, p. 177).

un pouvoir qui revient *à Dieu* seul a été donné *aux hommes* [39]. D'autres hommes avaient déjà exercé le pouvoir de faire des miracles; la guérison miraculeuse que Jésus vient d'opérer n'est pas plus extraordinaire que tel ou tel miracle opéré par les prophètes d'autrefois. Ce qui apparaît vraiment nouveau et proprement inouï est le fait que Jésus a le pouvoir de remettre les péchés : jamais jusqu'ici Dieu n'avait accordé ce pouvoir aux hommes.

S'il est vrai que le sens général du v. 8 ressort suffisamment du rapport qui unit ce verset au récit précédent, il faut pourtant reconnaître que la formulation est ambiguë. Il était question d'un pouvoir qui, par nature, n'appartient qu'à Dieu seul, mais qui est cependant partagé par le Fils de l'homme en raison de ses fonctions de souverain juge des vivants et des morts. Comment l'évangéliste peut-il écrire que ce pouvoir a été départi « aux hommes »? Une affirmation aussi générale ne peut manquer de surprendre et de soulever des difficultés. Les exégètes sont très divisés sur le sens qu'il convient de lui attribuer. En laissant de côté les échappatoires — comme traduire « aux hommes » dans le sens de « en faveur des hommes » [40] — et en négligeant des nuances secondaires, on peut ramener les interprétations à quatre types principaux :

(1) Plusieurs auteurs [41] croient voir dans la formule du v. 8 une indication invitant à donner à l'expression du v. 6, « le Fils de l'homme », son sens le plus général en hébreu et en araméen, celui qu'on trouve, par exemple, dans le Ps 8, 5 : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, le fils de l'homme pour que tu prennes soin de lui? » Jésus dirait donc au v. 6 que l'homme, tout homme, a le pouvoir de remettre les péchés. Son miracle n'aurait pas d'autre but que de prouver cette assertion. Après quoi, la foule n'a plus qu'à rendre grâces à Dieu qui a accordé un tel pouvoir à n'importe quel homme. — Il n'y a pas lieu de discuter longuement cette interprétation [42]. Elle s'oppose au sens naturel de la péricope, qui parle manifestement d'un pouvoir particulier de Jésus, garanti par un pouvoir de faire des miracles qui n'est évidemment pas donné à tout le monde. De plus, elle prête à Jésus un enseignement inconciliable avec la théologie juive, qui réservait à Dieu le pardon des péchés.

---

39. Cfr l'antithèse de Mt 16, 23; 19, 6, 26; voir également 6, 1-6, 14-18; 7, 9-11; 10, 32-33.

40. Hypothèse de P. W. Schmiedel (*Protestantische Monatshefte*, 1898, II, 299) : le datif devrait se prendre au sens d'un datif d'avantage. « Exégèse qui va à l'encontre du sens obvie de la phrase » (A. Feuillet, *art. cit.*, p. 177).

41. Cfr J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 2e édit., Berlin, 1909, p. 16; J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, t. I, Goettingue, 1906, p. 282; A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915, p. 117; F. J. F. Jackson-K. Lake, dans *The Beginnings of Christianity*, I/V (1920), p. 379.

42. Cfr les objections de R. Bultmann, *op. cit.*, p. 13; A. Feuillet, *art. cit.*, p. 167; H. E. Tödt, *op. cit.*, p. 118.

(2) D'autres auteurs [43] se contentent d'expliquer le v. 8 de Matthieu en fonction du sens des parallèles de Marc et de Luc. La foule ne prend pas garde à l'argument de Jésus ; elle est frappée par le miracle, non par la signification que Jésus lui attribue en le donnant comme la preuve de son pouvoir de remettre les péchés. Rangeant Jésus dans la catégorie des thaumaturges, elle loue Dieu du pouvoir qu'il accorde à tous les faiseurs de miracles. — Explication insuffisante encore, pour peu qu'on tienne compte de la tournure toute personnelle que Matthieu a donnée à ce verset. Ce qu'il importe de savoir n'est pas simplement ce que la foule a pensé, mais ce que pense l'évangéliste en rapportant à sa manière la réaction de cette foule [44]. Tout au long de son récit, nous avons vu affleurer ses préoccupations doctrinales. Il prend au sérieux, lui, la déclaration par laquelle Jésus détermine le sens de la guérison du paralytique. Il a soin de rappeler cette déclaration dans le verset final en reprenant le mot caractéristique : on remercie Dieu du « pouvoir » qu'il a donné, ce « pouvoir » en vertu duquel Jésus remet les péchés. Il n'y a donc pas lieu de ramener la conclusion de Matthieu à celle de Marc et de Luc.

(3) Autre explication [45] : le pluriel « aux hommes » équivaut pratiquement à un singulier : « à un homme » ; il n'y a pas lieu de presser le sens de ce pluriel, qui est simple manière de dire, tournure générale pour désigner un fait particulier. Matthieu emploie d'ailleurs un parti-

---

43. Cfr A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, 1907, p. 481 ; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu* (Etudes Bibliques), 3e éd., Paris, 1927, pp. 179s. ; C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 2e éd., Londres, 1927, t. I, p. 45 ; t. II, p. 137 ; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger N.T., 1), 3e éd., Ratisbonne, 1956, p. 169 ; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung* (Krit.-exeg. Komm. über das N.T., Sonderband), Goettingue, 1956, p. 169.

44. Il y a deux manières d'aborder un texte. L'exégèse du P. Buzy caractérise fort bien l'une d'elles : « *Une telle puissance aux hommes*. La formule est à prendre au sens populaire, puisqu'elle émane du peuple » (*Evangile selon saint Matthieu*. La Sainte Bible... L. Pirot, IX, Paris, 1935, p. 115). Pour définir l'autre, il suffirait de transposer : « La formule est à prendre au sens théologique, puisqu'elle émane d'un théologien. » Entre les deux méthodes, l'exégète catholique ne peut hésiter. Pie XII, dans un passage qui s'inspire de Benoît XV, déclare nettement « summam interpretandi normam eam esse, qua perspiciatur et definiatur, quid scriptor dicere intenderit » (*Divino afflante Spiritu : Enchiridion Biblicum*, 2e éd., 1954, n° 557) : la règle suprême de l'exégèse est l'intention de l'auteur sacré, ce qu'il a voulu dire — non ce qu'a voulu dire la foule des Juifs.

45. Cfr W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (The Intern. Crit. Comm.), 3e éd., Edimbourg, 1912, p. 88 ; Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Komm. zum N.T., I), 4e éd., Leipzig-Erlangen, 1922, p. 373 ; Th. Innitzer, *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus* (Kurzgefasster Kommentar zu den Vier heiligen Evangelien, 1), 4e éd., Graz, 1932, p. 175 ; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (Das *N.T.* Deutsch, 2), 5e éd., Goettingue, 1950, p. 118. C'est aussi le sens dans lequel s'orientent les explications de D. Buzy, malgré la phrase malheureuse citée dans la note précédente.

cipe aoriste [46] : les foules rendent gloire à Dieu « qui a donné » aux hommes un si grand pouvoir : non pas « qui donne » d'une façon générale et habituellement, mais « qui vient de donner » dans la circonstance présente. L'action de grâces de la foule donne la réplique à l'affirmation des scribes : Dieu seul peut remettre les péchés (Mc 2, 7) ; non Dieu n'est pas seul à posséder ce pouvoir, puisqu'il l'a accordé à Jésus, un homme. Accordé à un homme, ce pouvoir est, à parler largement, accordé aux hommes. Cette conclusion retiendrait l'antithèse « Dieu »-« hommes » sans porter l'attention sur le cas tout particulier de cet homme, Jésus, qui est le « Fils de l'homme ». On ne s'arrête pas sur ce titre mystérieux, mais simplement sur le fait qu'un pouvoir strictement divin, dont aucun homme n'avait disposé jusqu'ici, vient d'être exercé par Jésus. — Cette explication est cohérente ; elle tient compte de la teneur du texte et des procédés de composition utilisés par Matthieu [47]. On pourrait s'y rallier s'il n'y en avait une autre, plus satisfaisante parce que rendant mieux compte du lien qui unit normalement le v. 8 au v. 6, dégageant ainsi la leçon doctrinale de l'importante déclaration du v. 6, qui ne pouvait manquer d'éveiller l'intérêt de l'évangéliste.

(4) La dernière interprétation tient compte du fait que Matthieu est un évangéliste chrétien et qu'il écrit pour des lecteurs chrétiens. Sa manière de décrire la réaction de la foule juive veut suggérer à la communauté chrétienne l'action de grâces qu'elle doit rendre à Dieu pour

---

46. Cfr B. Botte, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 70. Au point de vue du genre littéraire, l'emploi du participe est un trait caractéristique du style des hymnes de louange ; la notice de Matthieu fait donc écho aux formules concrètes qu'on emploie en rendant gloire à Dieu.

47. La teneur du texte : nous avons souligné l'emploi de l'aoriste. Les procédés de composition de Matthieu : il faudrait noter à ce propos la facilité avec laquelle il emploie l'expression « les hommes » (cfr W. C. Allen, *The Book of Sayings used by the Editor of the First Gospel*, dans *Studies in the Synoptic Problem : By Members of the University of Oxford*, Oxford, 1911, pp. 235-286 : cfr 279). Dans l'histoire de la tempête sur le lac, les trois synoptiques parlent de l'émoi des disciples, puis de leur émerveillement ou de leur crainte devant le calme soudain résultant de la parole de Jésus. Pour rapporter cette réaction, Marc (4, 41) et Luc (8, 25) ne jugent pas nécessaire d'expliciter le sujet de la phrase, suffisamment clair par le contexte : « ils furent saisis d'une grande crainte » ; Matthieu écrit : « *les hommes* furent dans l'admiration » (8, 27). Comparer encore Mt 6, 14-15 avec Mc 11, 25 ; Mt 10, 17 avec Mt 24, 9 ; Mc 13, 9 ; Lc 21, 12 ; remarquer les précisions rédactionnelles de Mt 23, 5, 7, 13, 28, peut-être aussi de 5, 13, 16 ; 6, 1, 2, 5, 16, 18, etc. Un autre procédé littéraire du premier évangéliste est celui de la généralisation. En 19, 30, il rapporte la sentence de Jésus : « Beaucoup de premiers seront les derniers, et de derniers premiers » ; formulation équivalente dans les parallèles, Mc 10, 31 ; Lc 13, 30. Quelques versets plus loin, après avoir cité une parabole qui illustre la sentence, Matthieu répète celle-ci, mais en lui donnant la forme que voici : « Les derniers seront les premiers, et les premiers derniers » (20, 16). Présenté d'abord comme un cas fréquent, le renversement des situations devient la règle générale ; il ne suffit plus de dire qu'un grand nombre de derniers passeront premiers, ils le deviendront tous. Autres exemples de généralisation chez Matthieu dans notre ouvrage *Les Béatitudes*, 2e éd., t. I, Bruges-Louvain, 1958, pp. 112, 153, 168, 289-291.

le pouvoir qui, départi à Jésus en sa qualité de Fils de l'homme, reste présent dans l'Eglise par les hommes auxquels Jésus a communiqué ce pouvoir [48]. La formulation du v. 8 doit s'entendre en fonction des préoccupations ecclésiastiques qui caractérisent le premier évangile et se manifestent particulièrement dans l'intérêt que l'évangéliste porte aux pouvoirs conférés par Jésus à ses apôtres.

Parmi les textes éclairants pour le verset qui nous occupe, il y a d'abord la finale de l'évangile [49]. Sur une montagne de Galilée, Jésus ressuscité apparaît aux Onze et leur déclare : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Mt 28, 18). La prophétie de Daniel a trouvé son accomplissement : le Fils de l'homme s'est avancé jusque devant le trône de Dieu et a reçu pouvoir sur tous les peuples, nations et langues (Dn 7, 13-14). Jésus ajoute : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples : baptisez-les..., enseignez-les... » (vv. 19-20). Il y a un lien de conséquence [50] entre le pouvoir universel que Jésus a reçu et la mission universelle qu'il confie à ses apôtres. Cette mission est une mission d'enseignement; plus précisément, elle consiste à transmettre l'enseignement de Jésus : « enseignez-leur à garder tous mes commandements ». Ceux qui recevront cet enseignement seront, à proprement parler, non des disciples des apôtres mais des disciples de Jésus. N'empêche qu'en vertu de leur mandat, les apôtres sont dépositaires du pouvoir souverain de Jésus; chargés de transmettre les commandements de Jésus, ils le font avec une autorité qui déri-

---

48. « Dans le pluriel τοῖς ἀνθρώποις se manifeste la conviction de Matthieu : le pouvoir que Jésus a de remettre les péchés est devenu la propriété de la communauté; voir 16, 19; 18, 18 » : A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit,* Stuttgart, 1929, 4e éd., 1957, p. 301. « La communauté d'où provient cette tradition confesse le don mystérieux qu'elle reçoit de son Seigneur et dont elle jouit en son nom : le pouvoir a été accordé aux hommes de pardonner les péchés sur la terre » ; H. Greeven, *Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus, Wort und Dienst,* 1955, IV, 69-78 (cfr 76). Cfr B. W. Bacon, *Studies in Matthew,* New York, 1930, pp. 189s.; P. Benoit, *L'Evangile selon saint Matthieu* (La Sainte Bible... de Jérusalem), 2e éd., Paris, 1953, p. 68; R. Bultmann, *Die Geschichte der Syn. Trad.,* p. 14; P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien* (Die Heilige Schrift des N.T., II), 4e éd., Bonn, 1932, p. 157; A. Farrer, *A Study in St. Mark,* Londres, 1951, p. 274; A. Feuillet, *art. cit.,* pp. 177-181; A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif,* Strasbourg-Paris, 1925, p. 92; H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* dans G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum A. und N.T., 1), Neukirchen Kreis Moers, 1960, pp. 155-287 (cfr 257 et 260s.); X. Léon-Dufour, *Les Evangiles synoptiques,* dans *Introduction à la Bible* (A. Robert-A. Feuillet), t. II, Tournai, 1959, pp. 143-334 (cfr 185); H. E. Tödt, *op. cit.,* p. 118.

49. Commentaire détaillé de ce passage dans W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Erfurter theol. St., 7), Leipzig, 1959, pp. 6-36.

50. Lien explicite si l'on admet la conjonction « donc », implicite si l'on croit devoir l'omettre avec une partie de la tradition manuscrite.

ve de celle que Jésus a reçue de Dieu, et qui participe à son universalité [51].

Deux passages propres à Matthieu précisent la signification de ce pouvoir de magistère. Le premier se rapporte à Pierre; Jésus lui déclare : « Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux » (16, 19). Le second étend cette promesse à tout le groupe apostolique : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (18, 18). Le premier passage, plus explicite, est particulièrement important. Jésus déclare son intention de bâtir une Eglise contre laquelle le séjour de la mort ne pourra rien; cette Eglise subsistera donc « jusqu'à la consommation des siècles » [52]. Sa stabilité lui est assurée par le roc, par la « pierre » sur laquelle elle est fondée; c'est grâce à cette « pierre » qu'elle est soustraite aux assauts de la mort (16, 18). Ces paroles font écho à Is 28, 14-16 [53], oracle auquel les premiers chrétiens [54], suivant d'ailleurs une interprétation juive [55], donnaient un sens messianique, identifiant la « pierre »

---

51. Le texte s'achève par la déclaration : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (v. 20b). Cette finale prend tout son sens si l'on songe que l'évangile devrait normalement se terminer par un récit de l'ascension de Jésus. Matthieu ne veut parler ni de l'ascension, ni d'un départ quelconque de Jésus; il tient, au contraire, à souligner que Jésus ne quitte pas ses disciples. « Je suis avec vous » : c'est la promesse que, dans l'Ancien Testament, Dieu fait souvent à son peuple, lui garantissant une présence qui est aussi aide et protection (relevé des textes dans notre ouvrage Σὺν Χριστῷ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul,* Bruges-Louvain-Paris, 1952, p. 27, n. 3). Dans le premier évangile, cette finale fait écho au début du livre où, après avoir montré que la naissance virginale de Jésus accomplit l'oracle d'Is 7, 14 : « Voici qu'une vierge enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel », Matthieu a eu soin d'ajouter : « ce qui veut dire Dieu avec nous » (1, 23). La présence divine au milieu des hommes, qui commence avec l'Incarnation, ne doit pas prendre fin. Cfr C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology,* Londres, 1952, p. 79.

52. Nous reprenons intentionnellement l'expression de Mt 28, 20 (cfr note précédente). Les « portes de l'Hadès » dont il est question en 16, 18 ne sont pas les « portes de l'enfer », le mot « enfer » ayant acquis un sens trop précis dans notre vocabulaire. Ce sont les « portes du shéol » (cfr Is 38, 10), les portes du séjour des morts; on dit aussi « les portes de la mort » (cfr Ps 9, 14; 107, 18; Jb 38, 17). Le terme de « portes » désigne une cité : la partie pour le tout. La cité de la mort va lancer ses assauts contre l'Eglise, mais elle ne pourra la renverser à cause du roc sur lequel cette Eglise est bâtie; il faut en conclure que l'Eglise subsistera à jamais, qu'elle ne périra pas, ne sera pas engloutie par la mort.

53. « C'est pourquoi écoutez la parole du Seigneur, hommes de moquerie qui gouvernez ce peuple qui est à Jérusalem. Parce que vous dites : Nous avons conclu une alliance avec la mort, avec le shéol nous avons fait une pacte : le fléau débordant passera, il ne nous atteindra pas, car nous avons mis dans le mensonge notre refuge, dans la fausseté nous nous sommes abrités. C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur : Voici que je pose comme fondement en Sion une pierre, pierre de probation, angulaire, précieuse, fondement inébranlable : celui qui fera confiance ne sera pas renversé. »

54. Cfr Rm 9, 33; 10, 11; 1 Pt 2, 6; Barn 6, 2.

55. Le targum araméen substitue au mot « pierre » celui de « roi ». Les gens

fondamentale avec le Christ. Ce rôle qui lui appartient en propre, Jésus veut le voir partagé par « Simon Bar-Jona », le prince des apôtres. Pour lui permettre d'assurer ce rôle, Jésus transmet à Pierre un pouvoir; il le fait en recourant à deux images complémentaires. D'abord il lui confie les clefs du Royaume des cieux. Les clefs symbolisent les pouvoirs de l'intendant. Cette image, empruntée à Is 22, 22 [56], reparaît dans l'Apocalypse, qui l'applique au Christ, « celui qui détient la clef de David : s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira » (3, 7). En Mt 23, 13, elle désigne l'autorité des docteurs de la Loi, auxquels Jésus reproche de fermer (à clef) le Royaume des cieux aux hommes [57]. La deuxième métaphore de Mt 16, 19 recommande la même interprétation, celle d'un pouvoir de magistère; tel est en effet le sens usuel de l'expression « lier » et « délier » [58]. Elle s'applique normalement à l'autorité des rabbins dont une décision « lie » lorsqu'elle précise qu'un acte est obligatoire ou interdit, et « délie » lorsqu'elle déclare qu'un acte est libre ou permis; ces verbes s'emploient aussi au sens de : exclure de la communauté ou y réintroduire, prononcer l'excommunication ou réconcilier celui qui a mérité son pardon [59]. Tout cela fait partie du pouvoir de magistère. Jésus confie donc à Pierre des pouvoirs doctrinaux et disciplinaires dont les décisions seront ratifiées « dans le ciel », c'est-à-dire par Dieu : ce que Pierre ordonne ou condamne est ordonné ou condamné par Dieu même, ce que Pierre permet ou pardonne est permis ou pardonné par Dieu. C'est grâce à l'exercice de ce pouvoir que l'Eglise n'a rien à craindre des atteintes de la mort. Or ce pouvoir est proprement messianique, et Pierre ne le possède que par délégation, par une communication du pouvoir que Jésus a reçu de Dieu [60]. Jésus a donc voulu partager son pouvoir avec Pierre et avec les autres apôtres; c'est Matthieu, Mat-

---

de Qumrân donnent à ce texte une interprétation collective : soit qu'ils mettent le mot « pierres » au pluriel (= les membres de la communauté : I QH VI, 26), soit qu'ils le remplacent par le mot « muraille » (1 QS VIII, 7-8).

56. « Je mets la clef de la maison de David sur son épaule (d'Eliaqim); s'il ouvre, personne ne fermera, s'il ferme, personne n'ouvrira ». C'est dire que l'intendant sera en possession de la plénitude du pouvoir. Situation qui ne coïncide nullement avec celle d'un portier ou d'un concierge, qu'une imagerie populaire attribue volontiers à saint Pierre.

57. Cfr Lc 11, 52.

58. Impossible d'entrer ici dans une discussion de détail. L'interprétation que nous proposons est d'ailleurs généralement admise. Voir notamment O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie* (Bibl. Théol.), Neuchâtel-Paris, 1952, pp. 184s.

59. « Condamner » et « absoudre » est le sens qui se recommande particulièrement en Mt 18, 18 en raison du contexte; il peut s'appuyer également sur la forme johannique du logion : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez » (Jn 20, 23). Détenant les clefs du Royaume des cieux, Pierre a le pouvoir d'y admettre ceux qu'il absout, et d'en interdire l'entrée à ceux qu'il condamne.

60. Jésus dit bien « mon Eglise » : Pierre exerce son pouvoir sur une Eglise qui n'est pas son Eglise à lui, mais l'Eglise du Christ.

thieu seul parmi les synoptiques, qui a pris soin de le rappeler à ses lecteurs [61].

Le jeune homme riche n'a pas eu le courage de répondre à l'appel de Jésus; Jésus tire la leçon de cet échec : il est bien difficile, il est humainement impossible pour un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu. Pierre saisit l'occasion pour faire remarquer au Maître : « Nous autres, nous avons tout abandonné et nous t'avons suivi » (Mc 10, 28; Lc 18, 28); chez Matthieu, il ajoute : « Que nous en reviendra-t-il? » (Mt 19, 27). Jésus répond par une promesse. Chez Marc et chez Luc, la promesse s'adresse, en général, à tous ceux qui auront abandonné quelque chose pour Jésus, et elle est double : dans le temps présent ils recevront le centuple, dans le monde à venir la vie éternelle (Mc 10, 29-30; Lc 18, 29-30). Matthieu ne conserve pas la distinction entre une récompense dans le temps présent et une autre dans le monde à venir [62]; en revanche, il introduit une autre distinction : Jésus annonce d'abord une récompense particulière pour ses apôtres (19, 28) et parle ensuite de la récompense réservée à quiconque aura abandonné ce qu'il possède (v. 29). La promesse assurant aux apôtres une récompense privilégiée vient probablement d'un autre contexte [63]; elle est très significative : « En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : lors de la régénération, lorsque le Fils de l'homme siégera sur le trône de sa gloire, vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël ». Nous avons déjà vu qu'à la fin des temps, « le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous ses anges, et siégera sur le trône de sa gloire » (Mt 25, 31). Il présidera alors les assises du jugement dernier : « Devant lui seront rassemblées toutes les nations; il séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs » (v. 32).

---

61. Mt 23, 34 permettrait des observations intéressantes. D'après le parallèle de Lc 11, 49, Jésus cite un texte, de provenance inconnue, dans lequel Dieu déclarait avoir envoyé ses porte-parole au peuple d'Israël durant tout le cours de son histoire. Chez Matthieu, c'est Jésus lui-même qui fait la déclaration en s'adressant aux Pharisiens : « Je vous envoie des prophètes, des sages et des scribes. » Ces envoyés de Jésus doivent s'identifier, au moins d'abord, avec les apôtres, ainsi que Luc l'a d'ailleurs précisé; Matthieu leur garde des appellations qui les désignent comme des prophètes et des docteurs de la Loi. Ceci suppose que leur mission est avant tout d'enseignement.

62. Bien que ce ne soit pas explicite, la promesse semble viser ainsi uniquement la fin des temps.

63. Elle présente des analogies assez précises avec un logion que Luc a inséré dans le discours après la Cène : « Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves. Et moi, je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi : vous mangerez et vous boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (Lc 22, 28-30). La ressemblance est d'abord vague : « vous qui m'avez suivi », « vous qui êtes demeurés constamment avec moi »; elle disparaît ensuite, pour reparaître, très précise, dans les deux finales qui sont pratiquement identiques : « vous siégerez (Mt : vous aussi) sur des (Mt : douze) trônes pour juger les douze tribus d'Israël ».

Mt 19, 28 nous apprend que, dans cette séance solennelle, le souverain juge sera entouré d'assesseurs; ses douze apôtres siégeront auprès de lui pour juger [64] les douze tribus d'Israël.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de cette promesse les textes où Matthieu parle des pouvoirs accordés par Jésus à Pierre et aux autres apôtres. Dans notre étude de Mt 9, 6, nous sommes arrivés à la conclusion que Jésus rattache à sa qualité de Fils de l'homme le pouvoir qu'il détient de pardonner les péchés; c'est parce qu'il est le souverain juge qu'il peut anticiper sur le jugement à venir en remettant aux hommes leurs péchés. Investis du pouvoir de lier et de délier, les apôtres sont en état, eux aussi, d'accorder un pardon qui, sanctionné dans le ciel, sera le pardon de Dieu lui-même. Nous voyons à présent qu'ils seront, à la fin des temps, étroitement associés au Fils de l'homme dans ses fonctions judiciaires. Le parallélisme ne laisse pas d'être impressionnant. Il suggère que, comptant faire des apôtres ses assesseurs au jugement dernier, Jésus a voulu en même temps les faire participer au pouvoir de pardon qu'il possède parce qu'il est le Fils de l'homme. Comme lui et en son nom, les apôtres pourront anticiper sur la sentence du jugement dernier; c'est parce qu'ils doivent, eux aussi, être juges à la fin des temps qu'ils ont également, sur la terre, le droit de lier, et surtout de délier.

Le ch. 7 de Daniel suggère lui-même une extension du pouvoir attribué au Fils de l'homme [65]. Après avoir parlé de ce pouvoir au v. 14, il dit, au v. 22 : « Lorsque vint l'Ancien des jours, le jugement fut remis aux saints du Très Haut [66]. » Les saints partagent donc les pré-

64. A la suite de Lagrange, E. Osty explique : « *Juger,* au sens biblique de commander, être à la tête » (*Le Nouveau Testament. Traduction nouvelle,* Paris, 1949, p. 46). P. Benoit fait un pas de plus et traduit directement « gouvernant », et explique : « Litt. : 'jugeant', à entendre au sens biblique de ce mot qui équivaut à 'gouverner' » (*L'Ev. selon S. Mt,* p. 116). Interprétation malencontreuse qui, de toute évidence, méconnaît le sens de ce verbe dans son contexte évangélique (cfr Mt 25, 31-32, déjà cité) et biblique (cfr Dn 7, 22, dont il va être question).

65. Ceci est bien mis en valeur par A. Feuillet, *art. cit.,* pp. 179-181.

66. Deuxième partie du verset, parallèle à la première : « et le temps arrivera pour les saints de posséder le royaume ». Pour la première partie, on croit souvent devoir interpréter les termes en leur donnant un sens différent. Bible de Jérusalem : « l'Ancien rendit jugement en faveur des saints »; Bible de la Pléiade : « l'ancien des jours (vint) pour rendre justice aux saints ». A. Feuillet croit que le sens du texte massorétique est « justice sera faite aux saints », mais estime que ce texte doit être corrigé. L'araméen dit exactement : « le jugement (*dînâ'* : cfr le nom « Daniel ») fut remis (*yehîb*) aux saints ». Le verbe *yehîb* est peut-être équivoque, pris en lui-même; mais c'est celui qu'on trouve en 7, 14 : « A lui fut remis (*yehîb*) pouvoir, honneur et royaume »; en 7, 27 : « Royaume et pouvoir, et les grandeurs des royaumes sous tous les cieux ont été remis (*yehîbat*) au peuple des saints du Très Haut. » Dans ces deux versets, il s'agit d'un pouvoir qui est conféré au Fils de l'homme ou aux saints pour qu'ils l'exercent. Dans le v. 22 lui-même, le sens dans lequel le jugement est accordé aux saints ne peut s'entendre autrement que le sens dans lequel le royaume leur est donné. Compte tenu de toutes ces indications, il n'y a pas lieu de corriger le texte; en son sens obvie, il suppose que le jugement remis aux saints leur est

rogatives du Fils de l'homme [67]. Le premier évangile se plaît précisément à montrer que les apôtres participent à ces prérogatives : par les pouvoirs qui leur sont accordés sur la terre, par les fonctions qui leur reviendront à la fin des temps.

Les pouvoirs octroyés à Pierre et aux apôtres dans le temps présent leur sont donnés pour le bien de l'Eglise du Christ; ils lui assurent sa stabilité et la mettent à l'abri des assauts de la mort. Ils sont indispensables à sa pérennité. Ils ont pour garantie une présence du Christ en son Eglise « jusqu'à la consommation des siècles ». Matthieu ne tire pas la conclusion, mais elle se dégage d'elle-même : ces pouvoirs ne peuvent disparaître avec la personne des apôtres. Ils restent la possession de la communauté par le ministère de ceux qui en ont reçu la charge.

Ces explications permettent de donner toute sa signification au verset qui conclut l'épisode du paralytique. Jésus a accompli un miracle pour prouver qu'étant le Fils de l'homme, il a le pouvoir de remettre les péchés. Matthieu sait que Jésus a communiqué ses pouvoirs et qu'ils restent présents dans l'Eglise; cette pensée lui est particulièrement chère. En invitant ses lecteurs à craindre Dieu et à lui rendre gloire pour le pouvoir qu'il a donné à Jésus, il veut aussi qu'ils le remercient d'avoir fait que ce pouvoir reste en la possession des hommes et continue à s'exercer dans l'Eglise, par les apôtres et leurs successeurs.

Pour ce qui concerne le détail précis, le trait pittoresque, l'histoire du paralytique de Capharnaüm telle qu'elle est rapportée par Matthieu peut paraître bien indigente en comparaison du récit vivant que Marc en a tracé. Mais, mieux que tout autre, Matthieu a saisi la portée profonde de l'épisode et en a dégagé la signification doctrinale. Le miracle n'est pas raconté pour lui-même, mais pour la preuve qu'il fournit du pouvoir que Jésus a de remettre les péchés, pouvoir inhérent à sa qualité de Fils de l'homme, souverain juge de la fin des temps. En lisant ce récit, les chrétiens ne peuvent oublier que Dieu a voulu maintenir ce pouvoir dans l'Eglise, permettant à des hommes de prévenir les sentences du jugement dernier en accordant leur pardon aux pécheurs.

*Bruges* Jacques DUPONT, O.S.B.
Abbaye de Saint-André.

accordé comme un pouvoir qu'ils ont à exercer en devenant juges des nations qui les opprimaient. Feuillet note d'ailleurs très justement que cette interprétation est celle des auteurs du Nouveau Testament : saint Paul : « Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde? » (1 Co 6, 2); saint Jean : « Puis je vis des trônes, et à ceux qui s'y assirent le jugement fut donné » (Ap 20, 4).

67. Cela va de soi dans la perspective de Daniel, où la distinction entre le « Fils de l'homme » et les « saints » n'est pas réelle.

# Béatifications récentes

(17 avril 1955 - 3 mai 1959)

*17 avril 1955* : Bienheureux Martyrs de Chine.

Il est très difficile de dire ce qu'est un martyr, parce que le mot ne signifie pas la même chose au cours des âges. Dans l'Antiquité, ce nom fut donné aux victimes des premières persécutions, puis on le donna aux saints, même s'ils n'étaient pas morts de mort violente; ainsi pour plusieurs papes et probablement pour sainte Cécile. Au moyen âge, on appela martyrs les saints morts de mort violente, même si cette mort n'avait guère d'explication religieuse; par exemple, saint Edmond est un martyr alors qu'il est mort à la tête de ses troupes combattant l'envahisseur Viking; de même saint Olaf, roi de Norvège, est mort dans des circonstances pareilles en s'opposant aux conquêtes de Cnut le Grand et il est martyr, tout comme est martyr le saint roi Edouard assassiné en 978 par les ordres de sa belle-mère... De nos jours, la mort violente ne suffit plus pour être déclaré martyr. Ainsi sainte Jeanne d'Arc, canonisée en 1920, n'est pas martyre. Par contre, sainte Marie Goretti est martyre. Que faut-il donc? Il faut en tout cas que la Congrégation des Rites ait retenu cette qualification et que le pape l'ait admise; elle n'est, de nos jours, reconnue que si la mort violente s'incrit dans un contexte où un élément religieux est suffisamment apparent.

La question se posait de savoir si les victimes des Boxeurs en Chine étaient morts pour des raisons politiques ou des raisons religieuses. Qu'elles aient été tuées pour des raisons politiques ne fait aucun doute : la vieille impératrice Ts'eu-hi, hostile à toute modernisation de la Chine, voulut éliminer les Européens et leurs sympathisants, parmi lesquels les chrétiens, catholiques et protestants, passaient pour des traîtres qualifiés. Ne pouvant s'appuyer qu'avec réticence sur les forces armées régulières — de nombreux généraux et mandarins ne lui obéissaient pas, — elle encouragea, au moins pendant quelques mois, la xénophobie fanatique d'une espèce de société vaguement secrète, les Boxeurs. Toutefois, en recourant aux services de ces énergumènes, elle introduisait un élément religieux dans l'affaire, car ces gens en voulaient spécialement au christianisme.

Là où les mandarins les laissèrent faire, et surtout là où les troupes régulières leur fournirent un appui, les Boxeurs se déchaînèrent. On peut estimer qu'en six semaines, ils firent plus de quinze mille victimes. Il n'en fallait pas tant pour qu'intervinssent les Puissances Etrangères. Une armée internationale débarqua, où se trouvaient notamment des détachements japonais et américain, et où les Français, protecteurs officiels des missions depuis le traité du 24 octobre 1844, faisaient bonne figure avec leurs dix-sept mille hommes. L'ordre, faut-il le dire, fut rapidement rétabli.

Qui, dans cette foule de quinze mille morts, méritait la palme du martyre? On pouvait bien entendu éliminer d'avance les non-catholiques, mais il restait des milliers de catholiques... On devine avec quelle prudence et quelle minutie a dû procéder la Congrégation des Rites pour ne retenir que des causes où un élément religieux paraissait indiscutable. Il semble qu'en général on ait retenu les causes des personnes qui auraient eu la vie sauve si elles eussent apostasié.

Un premier groupe fut béatifié le 24 novembre 1946 comprenant vingt-neuf personnes. Leur chef de file est Mgr Grassi, Franciscain italien. Le 18 février 1951 un autre Italien était béatifié : Albéric Crescitelli. Enfin un groupe de cinquante-six personnes était béatifié le 17 avril 1955, dont le chef de file est un Jésuite français, le Père Léon-Ignace Mangin. Jusqu'ici aucun Chinois n'a été béatifié sans le patronage de religieux européens.

1) Léon-Ignace Mangin, né à Verny le 31 juillet 1857, cadet d'une famille de onze enfants. Elève des Jésuites de Metz, puis d'Amiens. Novice jésuite à Amiens en 1875, régent à Liège, ordonné prêtre en Chine en 1886. Mort dans la prise d'un village fortifié, Tchou-kia-ho, le 20 juillet 1900.

2) Paul Denn, né à Lille le 1er avril 1847, employé de banque, entre au noviciat des Jésuites à vingt-cinq ans et est envoyé directement en Chine. Ordonné prêtre après huit ans (ce qui est un record de vitesse pour un Jésuite), il est directeur d'écoles, puis curé. Il est mort en même temps que le précédent

3) Marie Tchou-ou-cheu, mère de famille, est tuée en voulant protéger le P. Mangin. Dans l'église où ils sont enfermés, mille trois cent soixante-dix personnes ont trouvé la mort; la plupart furent carbonisées lorsque l'édifice fut incendié.

4) Pierre Tchou-jeu-sinn, dix-neuf ans, décapité dans le même village.

5) Jean-Baptiste Tchou-ou-joei, dix-sept ans; toujours à Tchou-kia-ho, on lui coupe les pieds et les mains, puis on le décapite.

6) Modeste Andlauer, né à Rosheim (Bas-Rhin) le 22 mai 1847, petit, puis grand séminaire à Strasbourg, noviciat des Jésuites la veille de son ordination, remise ainsi à 1877. Il est pendant quelques années professeur de collège en France, puis part pour la Chine où il sera missionnaire pendant dix-huit ans, timide jusqu'à l'effacement. Tué à coup de lances dans la chapelle de Ou-i le 19 juin 1900.

7) Remy Isoré, né à Bambecque (Nord) le 22 janvier 1852. Il entre au grand séminaire de Cambrai, puis bifurque vers le noviciat des Jésuites. Ordonné prêtre en Chine en 1886 avec le P. Mangin, il est attaché à un collège. Il est massacré en même temps que le P. Andlauer.

8-11) Lucie Wang-tcheng, Marie Fan-k'ounn, Marie Ts'i-U et Marie Tcheng-su, orphelines de dix-huit, seize, quinze et onze ans, massacrées à coup de lances et à coup de couteaux le 28 juin 1900 à Wang-la-kia. Tous les chrétiens du village avaient été tués quatre jours plus tôt.

12-13) Thérèse Tch'enn-kinn-tsié et Rose Tch'enn-kai-tsié, deux sœurs de vingt-cinq et vingt-deux ans, abattues sur la route de Hoang-eull-ying, le 5 juillet 1900.

14-15) Lucie Wang-wang-cheu et André Wang-t'ien-king, une jeune mère de trente et un ans, tuée à Tai-ning le 21 juin 1900, avec son enfant de neuf ans.

16) Anne Wang, fillette de quatorze ans, arrêtée et tuée avec les deux précédents, qui étaient respectivement la deuxième femme et le fils de son père.

17) Joseph Wang-jou-mei, soixante-huit ans, parent d'Anne Wang et tué en chemin avant l'arrivée à Tai-ning.

18) Pierre Liou-tzeu-u, cinquante-sept ans, livré par le maire de son village et trahi par ses neveux, abattu à coup de sabres le 17 juillet à Tchou-kia-tsié.

19) Joseph Ma-t'ien-chounn, médecin et catéchiste, tient bon malgré l'apostasie de quelques-uns des siens et est descendu à coup de sabres à Wang-la-kia. Soixante ans.

20) Joseph Yuang-keng-yinn, colporteur, quarante-sept ans : « La

vie ça n'a pas d'importance; ce qui importe c'est la foi ». Décapité à Ta-ying le 30 juillet.

21) Paul Liou-tsinn-tei, vieillard de soixante-dix-neuf ans, tué le 13 juillet à Lang-tzeu-k'iao. Son fils qui se défendit à coup de fusil, n'a pas été béatifié.

22) Rose Wang-hoei, quarante-cinq ans, maîtresse d'école, tuée le 16 août, livrée par de mauvais plaisants, à Fang-kia-tchoang.

23) Marie Tou-t'ien-cheu, quarante-deux ans, tuée le 29 juin à Tou-kia-t'ounn, avec deux de ses enfants Mathieu et Mathias, qui n'ont pas été béatifiés.

24) Madeleine Tou-fong-kiu était la fille de la précédente; elle avait dix-neuf ans. Blessée, elle préféra passer pour morte et se laisser enterrer vivante plutôt que de risquer l'apostasie.

25) Pierre Wang-tsuo-loung, cinquante-huit ans, avait passé quelque temps au séminaire, puis en était sorti. Il fut pendu par sa tresse à un pieu jusqu'à ce qu'il eut la peau du crâne arrachée; après quoi on voulut qu'il s'agenouilla devant le génie d'une pagode. Il refusa et fut abattu dans son village de Choang-tchoung.

26) Paul Keue-t'ing-tchou, soixante et un ans, chef des chrétiens de Si-siao-t'ounn. Découpé vif en son village le 8 août, dénoncé par des habitants qui voulaient s'approprier ses biens.

27-29) Marie Tchao-kouo-cheu, soixante ans, et ses deux filles Rose, vingt-deux ans, et Marie, dix-sept ans. Tuées toutes trois à You-fang-tchao-kia, au sortir du puits où elles s'étaient jetées pour échapper aux Boxeurs.

30) Marie Fou, trente-sept ans, maîtresse d'école, se réfugie chez des païens, est dénoncée et abattue sur la route de Lao-pai-ts'eunn. Depuis quatre ans elle récitait chaque jour les litanies des saints pour obtenir la grâce du martyre.

31) Thérèse Tchang-heue-cheu, trente-six ans, découverte dans sa cachette à cause des aboiements de son chien. Tuée à Tchang-kia-tsi avec deux de ses enfants, Joseph, huit ans, et Marie, deux ans. Les enfants n'ont pas été béatifiés. Ce n'est pas à cause de leur âge : on a béatifié déjà des petits Japonais de cet âge. Il n'est pas nécessaire d'avoir l'âge de raison pour être sur les autels.

32) Jean Ou-wenn-yinn, cinquante ans, chef des chrétiens de Tong-eull-k'eou, avait pris part à une rixe où un Boxeur avait été lynché. Il fut torturé sur le chevalet, battu et finalement suspendu dans une cage où il étouffa, ayant refusé l'apostasie.

33) K'i-tchou-tzeu n'a pas de prénom chrétien parce qu'il n'était pas baptisé. Près de Tei-tch'ao les Boxeurs l'invitèrent à honorer le génie d'une pagode. Il refusa et fut abattu. Il avait dix-sept ans.

34) Tchang-hoai-lou, cinquante-sept ans, ne fut pas baptisé probablement parce qu'il n'avait plus assez de mémoire pour retenir son catéchisme; pourtant quand les Boxeurs se présentèrent, il fut conduit avec un chrétien baptisé dans une pagode pour voir ce qu'il en était. Ce fut le chrétien qui apostasia et lui fut percé de coups de lance.

35-36) Lang-yang-cheu et Paul Lang-eull furent brûlés dans leur maison de Lu-kia-pouo le 16 juillet. Elle avait vingt-neuf ans et son fils en avait sept. Elle avait prétendu qu'elle était chrétienne, mais elle n'était pas baptisée. Les Boxeurs n'y regardèrent pas de si près.

37) Elisabeth Tsinn était une veuve de cinquante-quatre ans, qui avait trois filles et deux fils. Elle fut tuée le 19 juillet à Pei-lao avec ses deux filles aînées, la cadette ayant été subtilisée aux Boxeurs dans une cohue. Les filles n'ont pas été béatifiées.

38) Simon Tsinn est le plus jeune fils d'Elisabeth Tsinn. Il avait quatorze ans. Il fut abattu d'un coup de sabre à Liou-ts'ounn sous les yeux de sa

mère et de ses sœurs. Son frère aîné est mort probablement d'une manière analogue, mais n'a pas été béatifié.

39) Marie Kouo-li-cheu, soixante-cinq ans, fut tuée le 7 juillet avec neuf membres de sa famille. Elle seule a été béatifiée. Son mari avait été abattu lui aussi quelques jours auparavant.

40) Marc Ki-t'ien-siang est un peu un phénomène dans l'histoire de la sainteté. Il est en effet passé sans transition de l'état de pécheur public à celui de saint, grâce à l'intervention des Boxeurs, qui le tuèrent avec onze membres de sa famille. Il y avait trente ans qu'il était exclu des sacrements parce qu'il était un invétéré fumeur d'opium. Médecin. Soixante-six ans. Il est le seul à avoir été béatifié.

41-42) Pierre Tchao-ming-tchenn, soixante et un ans, et Jean-Baptiste Tchao-ming-hi, cinquante-six ans, dirigeaient une colonne de réfugiés. C'était deux frères. Leur groupe fut surpris et ils furent tués avec seize autres dont plusieurs femmes et enfants, le 3 juillet.

43) Barbe Ts'oei-lien-cheu, cinquante et un ans, mère d'un futur évêque et d'un Jésuite, tuée le 15 juin avec neuf compagnons.

44) Marie Tou-tchao-cheu, cinquante et un ans, était aussi mère d'un Jésuite chinois.

45-46) Pierre Li-ts'uan-hoei, soixante-trois ans, et Raymond Li-ts'uan-tchenn, cinquante-neuf ans, étaient deux frères. Ils furent trahis par le mouvement des roseaux parmi lesquels ils s'étaient cachés. Refusant d'apostasier, ils furent torturés, puis massacrés. Raymond avait un fils Jésuite.

47-50) Anne Nan-sinn-cheu, soixante-douze ans, sa belle-fille Marie Nan-kouo-cheu, soixante-quatre ans, sa petite-fille Marie Nan-ling-hoa, vingt-neuf ans, et la femme de son petit-fils Anne Nan-tsiao-cheu, vingt-six ans, furent tuées ensemble le 11 juillet à Liou-koang-ping, où elles avaient cherché refuge chez des païens.

51-53) Paul Ou-kiu-nan, soixante-deux ans, son fils Jean-Baptiste Ou-man-t'ang, dix-sept ans, et son petit-fils Paul Ou-wan-chou, seize ans, furent tués avec six autres membres de leur famille à Siao-lu-y. Les autres n'ont pas été béatifiés.

54-55) Joseph Wang-k'oei-tsu, trente-sept ans, et son cousin Jean Wang-k'oei-sinn, vingt-cinq ans, entrent dans une taverne de Nan-koung pour s'abriter de la pluie. On flaire le chrétien. Interrogés, ils avouent et sont déférés devant le mandarin qui tente en vain de les tirer de là. Livrés aux Boxeurs, ils sont décapités.

56) Marie Wang-li-cheu, quarante-neuf ans, une brave femme, que les Boxeurs abattent en chemin.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLVII, 1955, pp. 247-250; 302-304; 381-388; *Doc. cath.*, t. LII, n. 1200 (29 mai 1955), col. 700. — C. Testore, *Sangue e palme sul fiume Giallo. I beati martiri cinesi nella persecuzione della Boxe, Celi Sud-Est, 1900,* Rome, 1955; J. Simon, *Sous le sabre des Boxers,* Lille, 1955.

*29 mai 1955* : Bienheureux Marcellin Champagnat.

L'intelligence et la mémoire, qui donnent le succès dans les études, sont des dons que Dieu n'accorde pas à tous ses serviteurs, parce qu'ils ne sont pas indispensables. Il ne les accorda sûrement pas à Marcellin Champagnat, mais cela

ne l'empêcha pas d'exécuter du bon travail pour le Royaume. Neuvième de dix enfants, il naquit à Marlhes, dans la Loire, le 20 mai 1789. Il n'alla pas à l'école. Sa vocation est vraiment une vocation. Un prêtre recruteur passa dans la famille Champagnat et invita les fils, au nom de l'archevêque de Lyon (qui était alors le célèbre cardinal Fesch), à se décider pour le sacerdoce. Marcelin partit pour le petit séminaire. Il fut donc ordonné prêtre en 1816, puis envoyé comme vicaire à La Valla, dans la montagne, où l'on pouvait croire que les frustes paroissiens ne feraient pas les difficiles. A peine arrivé, il groupa de jeunes hommes dont il fit des instituteurs. On en manquait tellement qu'on lui en réclama de partout. Son œuvre prospéra, mais ainsi elle se fit connaître. Les confrères du vicaire de La Valla se souvinrent de la modestie de ses résultats académiques et se scandalisèrent de lui voir diriger une sorte d'école normale. Ils trouvèrent un moyen infaillible de torpiller vertueusement son œuvre : ils firent savoir à M. Brochard, vicaire général, qu'il avait un concurrent. Ce vicaire général s'était en effet donné la peine de fonder lui aussi une congrégation de frères instituteurs. Heureusement, si l'on peut dire, M. Brochard réussit à se discréditer au point de sauver la fondation de l'abbé Champagnat. Elle prospéra tellement qu'il put émigrer dans une grande construction près de Saint-Chamond, où plusieurs prêtres vinrent l'aider à former ses nombreux novices. Il en vint même un qui s'insinua jusqu'à évincer le fondateur. Il accumula les gaffes au point de compromettre définitivement la nouvelle congrégation et, lorsque le Père Champagnat reprit les commandes, il eut bien du mal à rétablir la ferveur religieuse. Pour s'assurer un cadre stable, le Père entra dans la Société de Marie avec tout son troupeau, qui forma ainsi une sorte de branche de religieux non-prêtres. Mais cette pieuse union ne dura pas au-delà de la mort du Père Champagnat. Ses Frères reprirent leur autonomie, indépendamment des Maristes. Ils ne l'avaient d'ailleurs jamais perdue en pratique. Le fondateur mourut d'un cancer à l'estomac le 6 juin 1840.

Bibliographie : *A.A.S.*, XLVII, 1955, pp. 416-417; 439-444; 467-468; *Doc. cath.*, t. LII, n. 1204 (24 juillet 1955), col. 954-955; n. 1210 (16 oct. 1955), col. 1323-1324. — *Vie de Joseph-Benoît-Marcellin Champagnat, prêtre fondateur de la Société des Petits frères de Marie*, par un de ses premiers disciples, 2 vol., Lyon, 1856; *Vie du Vénérable Marcellin Champagnat*, Lyon, 1897; A. Laveille, *Un condisciple et émule du curé d'Ars, Marcellin Champagnat (1789-1840)*, Paris, 1921; G. Chastel, *Marcellin Champagnat*, Paris, 1939.

*19 juin 1955* : Bienheureux Martyrs de Laval.

De nombreuses victimes de la Révolution Française ont déjà été béatifiées (plus de deux cents). Pie XII a béatifié pour sa part dix-neuf personnes tuées, sous la Convention Nationale, dans la région de Laval (Mayenne). On sait que l'Ouest fut particulièrement réfractaire aux ordres de la Convention et que la répression y fut terrible.

a) *Quatorze prêtres.*

Un premier contingent groupe quatorze prêtres emprisonnés ensemble dans un ancien couvent appelé Patience. Le Tribunal Révolutionnaire leur donna à choisir entre le serment à la Constitution civile du clergé et la mort. Ils choisirent la mort, même ceux qui avaient prêté le serment auparavant. Ils furent guillotinés le 21 janvier 1794 à Laval, avec cinq Vendéens, qui n'ont pas été béatifiés.

1) Jean-Baptiste Turpin du Cormier, quarante et un ans, curé de l'église principale de Laval (aujourd'hui cathédrale), l'intellectuel du groupe et le chef de file.

2) Jean-Marie Gallot, quarante-six ans, chapelain des Bénédictines de Laval.

3) Joseph Pellé, soixante-quatorze ans, chapelain des Clarisses dans le couvent desquelles il fut emprisonné.

4) René-Louis Ambroise, soixante-quatorze ans, curieux personnage qui fut Janséniste, exerça plus ou moins régulièrement les fonctions de vicaire à Laval, mais finit par se réconcilier avec l'Eglise.

5) Jean-Baptiste Triquerie, cinquante-six ans, Franciscain, chapelain des Franciscaines de Buron.

6) François Duchesne, cinquante-six ans, ancien recteur du collège de Laval, à la retraite.

7) Julien-François Morin de la Girardière, soixante et un ans, n'avait guère exercé son sacerdoce, si ce n'est comme précepteur des enfants de son frère, dans le château duquel il soigna pendant trente ans toutes sortes de maladies.

8) Jacques André, trente et un ans, curé de Rouessé-Vassé.

9) André Duliou, soixante-sept ans, curé de Saint-Fort.

10) Louis Gastineau, soixante-sept ans, chapelain de Port-Brillet.

11) François Migoret-Lambardière, soixante-six ans, curé de Rennes-en-Grenouilles. Il avait prêté en 1791 le fameux serment constitutionnel.

12) Julien Moulé, soixante-dix-huit ans, curé de Saulges qui avait prêté le serment constitutionnel.

13) Augustin Philippot, soixante-dix-huit ans, curé de Bazouge-des-Alleux, avait également été jureur.

14) Pierre Thomas, soixante-cinq ans, chapelain de l'hôpital de Château-Gontier.

b) *Quatre femmes.*

15) Françoise Mézière, quarante-neuf ans, maîtresse d'école à Saint-Léger-en-Charnie. Dénoncée pour avoir soigné des blessés vendéens, elle fut guillotinée le 5 février 1794.

16) Françoise Tréhet, trente-huit ans, religieuse de la Charité de la Chapelle-au-Riboul, guillotinée le 13 mars 1794, à Ernée.

17) Jeanne Véron, vingt-huit ans, religieuse de la même congrégation, guillotinée elle aussi à Ernée, le 20 mars 1794. Elle était malade. On la transporta sur son fauteuil au tribunal, puis à la guillotine.

18) Marie Lhuillier, quarante-neuf ans, religieuse converse chez les Sœurs Hospitalières de la Miséricorde de Jésus, illettrée, guillotinée à Laval le 25 juin 1794.

c) *Un prêtre maquisard.*

19) Jacques Burin, trente-huit ans, curé de Saint-Martin-de-Connée, prêta le serment constitutionnel, mais s'en repentit et fit de la prison. Relâché, il prend le maquis pour pouvoir continuer son ministère. Il est abattu dans une embuscade le 17 octobre 1794 à Champgenêteux. En dépouillant son cadavre, on découvrit un calice et l'on sut ainsi qu'il était prêtre.

Bibliographie : *A.A.S.*, XLVII, 1955, p. 445-451; 468-469; *Doc. cath.*, t. LII, n. 1205 (7 août 1955), col. 1021; n. 1210 (16 oct. 1955), col. 1324-1327. — A. Batard, *Les martyrs de Laval pendant la Terreur*, Laval, 1925; Mgr Cesbron, *Les martyrs de Laval*, Rennes, 1955; J. d'Ars, *Les martyrs de Laval*, Ecully (Rhône), 1955.

*7 octobre 1956* : Bienheureux Innocent XI, pape (Benoît Odescalchi).

S'il fallait jouir de l'admiration universelle pour être béatifié, Benoît Odescalchi aurait encore attendu quelques siècles de plus avant de monter sur les autels, car il reste un personnage discuté. Il naquit de parents très riches, à Côme, le 19 mai 1611. Il ne se décida à entrer dans le clergé que vers la trentaine, encore entra-t-il dans l'administration des états pontificaux et fut-il versé d'abord dans des besognes très profanes. Il y réussit et fut promu cardinal après cinq années de service seulement. Nommé évêque de Novare en 1650, il se fit ordonner prêtre, puis évêque et n'alla occuper son poste qu'en 1652, mais il rentra à Rome dès 1656 et ne quittera plus la Ville. Il partagea la vie de la curie pendant vingt ans, jusqu'au 21 septembre 1676. Ce jour-là, après deux mois de conclave, il devenait pape. Il prenait le nom d'Innocent XI. Louis XIV, qui avait agréé sa candidature, devait s'en repentir. Il lui tint tête dans la fameuse affaire de la régale, et comme le roi ne cédait pas, il refusa de donner désormais l'investiture aux évêques français. A la fin de sa vie, une quarantaine d'évêchés étaient vacants. Pourtant il évita aussi de couper les ponts, pour empêcher le schisme et dans l'espoir d'entraîner le roi soleil dans la Sainte Ligue qu'il voulait nouer contre les Turcs. Mais il eut beau faire chanter un *Te Deum* pour fêter la révocation de l'Edit de Nantes, le roi ne se laissa pas persuader. Son opposition au roi de France allait même l'incliner à l'indulgence vis-à-vis de ses ennemis jurés, les Jansénistes et les Quiétistes. Toutefois si son austérité le poussait à sympathiser avec la rigueur janséniste, il n'en approuva jamais les doctrines erronées. Quant aux Quiétistes, il les appuya jusqu'au jour où le Saint-Office enquêta sur Molinos. Convaincu finalement de sa malfaisance, Innocent XI confirma sa condamnation à la prison à vie. Dès le conclave, Innocent XI montra quel homme il était; passant outre à toutes les défenses, il fit signer par les cardinaux le programme des réformes qu'il imposerait s'il était élu. Il tint parole et redressa ce qu'il put redresser. Malheureusement, il dut garder la chambre pendant la moitié de son long pontificat, ce qui ne faisait pas peur à son entourage et à sa piété, mais ce qui rendit malaisées les relations humaines. Sa fermeté ne se démentit pas jusqu'au bout et il ne broncha pas lorsqu'on lui apprit que Louis XIV avait fait occuper Avignon. Il est mort le 12 avril 1689.

Bibliographie : *A.A.S.*, XLVIII, 1956, pp. 223-226; 531-533; 754-759; 762-778; 804-806; *Doc. cath.*, t. LIII, n. 1233 (2 sept. 1956), col. 1111-1112; n. 1237 (28 oct. 1956), col. 1349-1364; *N.R.Th.*, 1956, pp. 1074-1079. — La bibliographie d'Innocent XI est très copieuse. On en trouvera les détails dans S. Monti, *Bibliografia di papa Innocenzo XI Benedetto Odeschalchii (1676-1689), fino al 1927*, éd. M. Zecchinelli, Côme, 1957. — La meilleure orientation générale reste L. Pastor, édit. allemande, t. XIV, 2, pp. 669-1043. — Mentionnons quelques titres généraux : E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 vols, Paris, 1882-1883; Ch. Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, Paris, 1894 et articles du même dans la *Revue des Questions historiques*, de 1876 à 1886; G. Berthier, *Vita di Innocenzo XI*, Rome, 1889 (le même a édité en 2 vols, Rome, 1891-95, les *Epistolae ad Principes* du pape Innocent XI); M. Immich, *Papst Innocenz XI*, Berlin, 1900; F. de Bojanni, *Innocent XI, sa correspondance avec ses nonces (1676-1684)*, 3 vols, Rome, 1910-1912; L. O'Brien, *Innocent XI and the revocation of the Edict of Nantes*, Berkeley, 1930; J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI*, Paris, 1949; C. Miccinelli, *Il grande pontifice Innocenzo XI*, Rome, 1956; G. Papasogli, *Innocenzo XI (1611-1689)*, Rome, 1956 (la meilleure synthèse d'ensemble); A. Martini, *Papa Innocenzo XI verso gli onori degli altari*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1956,

1, pp. 369-381; B. Matteucci, *Storia di un processo e storiografia su Innocenzo XI,* dans *Humanitas,* 11 (1958), pp. 114-123; A. Latreille, *Innocent XI, pape « janséniste », directeur de conscience de Louis XIV,* dans *Cahiers d'histoire,* 1 (1956), pp. 9-39.

*26 mai 1957* : Bienheureuse Eugénie Smet (Mère Marie de la Providence).

Eugénie Smet naquit à Lille le 25 mars 1825 dans une famille très à l'aise, qui l'envoya en pension chez les Dames du Sacré-Cœur, où elle fréquenta des fillettes de son rang. Quand elle eut terminé ses classes, elle s'adonna aux bonnes œuvres et lança notamment une confrérie de prière pour aider les âmes du Purgatoire. Lorsque sa confrérie fut bien établie, elle demanda l'approbation de l'archevêque de Cambrai, qui la refusa. Elle s'adressa au pape, qui l'approuva. L'archevêque dut s'aligner. Mais elle voulait se dépenser davantage et s'en fut à Paris s'occuper d'un groupe de pieuses femmes qui souhaitaient vouer leur vie aux âmes du Purgatoire. Les débuts furent peu encourageants. Elle ne s'entend pas avec l'aumônier, qui est le fondateur du groupe. L'aumônier s'en va et fonde ailleurs une autre congrégation selon ses idées. Eugénie Smet tombe finalement sur l'aumônier qu'il lui faut, c'est un Jésuite, le Père Basuiau. Ce Père rédige des constitutions pour la nouvelle congrégation et comme il était sans doute satisfait des siennes, il s'inspire hardiment de celles de saint Ignace. Eugénie Smet est devenue Mère Marie de la Providence et supérieure générale des deux maisons, Paris et Nantes, de sa congrégation. Là-dessus, catastrophe, croit-elle, son aumônier part pour la Chine. Mais le pire n'est pas toujours sûr. Les Jésuites lui envoient un remplaçant qui est encore meilleur, le Père Olivaint. La congrégation des Auxiliatrices du Purgatoire est approuvée par Rome et les fondations se multiplient. La fondatrice mourra d'un cancer le 7 février 1871.

Bibliographie : *A.A.S.,* XLIX, 1957, pp. 169-171; 339-344; 361-364; 374-376; *Doc. cath.,* t. LIV, n. 1254 (23 juin 1957), col. 783-786. — *Notice sur la Révérende Mère Marie de la Providence, fondatrice des religieuses auxiliatrices des âmes du Purgatoire,* Paris, 1872; A. Hamon, *Les Auxiliatrices des âmes du Purgatoire,* t. I, Paris, 1921; Derély, *La Révérende Marie de la Providence, fondatrice des Auxiliatrices du Purgatoire 1825-1871,* Toulouse, 1930; F. Darcy, *Quand la porte s'entr'ouvre. Mère Marie de la Providence,* Rome, 1935; *Marie*-René Bazin, *Celle qui vécut son nom : Marie de la Providence,* Paris, 1948.

*27 avril 1958* : Bienheureuse Thérèse Jornet e Ibars.

La dernière béatification de Pie XII concernait une fondatrice espagnole, ou plutôt catalane. Thérèse Jornet (nom de son père) e Ibars (nom de sa mère, selon la coutume ibérique) naquit à Aytona le 9 janvier 1843. Elle voulut, sans succès, devenir Clarisse et fut pendant des années maîtresse d'école. Elle allait avoir trente ans, quand un prêtre l'encouragea à s'occuper des vieillards abandonnés. Elle accepta de s'occuper d'une sorte de centre d'accueil pour vieux à Barbastro avec quelques compagnes, qui se mirent sous sa direction et embrassèrent un genre de vie religieux. On lui offrit bientôt de prendre en charge un grand hospice à Valence. Elle l'agrandit encore et, les recrues arrivant en foule, elle ouvrit des dizaines de maisons en quelques années. Elle en dirigeait une soixantaine lorsque sa congrégation des Petites Sœurs des vieillards abandonnés fut approuvée par Rome. Elle mourut à Liria, près de Valence, le 26 août 1897.

Bibliographie : *A.A.S.*, XLIX, 1958, pp. 230-232; 306-309; 322-325; 332-333; *Doc. cath.*, t. LV, n. 1278 (25 mai 1958), col. 653-656.

*26 avril 1959* : Bienheureuse Hélène Guerra.

En entamant cette chronique j'ai fait remarquer qu'elle allait faire connaître des personnages généralement obscurs. Innocent XI est une exception, mais point Hélène Guerra. Cette fondatrice italienne naquit à Lucques le 23 juin 1835 dans une famille riche, qui entendit la préserver et lui offrit des précepteurs à domicile pour qu'elle n'aille pas à l'école. Elle était intellectuellement fort bien douée et apprit le latin, ce qui, à l'époque, était exceptionnel pour une jeune fille. Ce fut une épidémie de choléra qui lui révéla ses qualités de chef. Le 9 décembre 1872, elle commençait à vivre la vie commune avec quelques compagnes et se dévouait ainsi à l'instruction de la jeunesse. Sa congrégation des Sœurs de Sainte Zita, fut approuvée par l'archevêque de Lucques le 4 novembre 1882. Elle prendra le nom officiel de Congrégation des Oblates du Saint-Esprit. Cette attention au Saint-Esprit fut la caractéristique de la spiritualité d'Hélène Guerra. Grâce à sa grande culture, elle se mit à publier nombre d'écrits ascétiques, qui mirent en lumière le rôle de l'Esprit Saint. Le pape Léon XIII sera sensible à son influence, lorsqu'il publiera sur le sujet l'encyclique *Divinum illud munus*. Comme il est arrivé à bien des fondateurs et des fondatrices, une fois l'œuvre lancée, Hélène Guerra fut découverte incapable de la mener à bien, au jugement de certaines de ses filles. Elle fut déposée et finit sa carrière humblement dans l'oubli. Elle est morte à Lucques le 11 avril 1914.

Bibliographie : *A.A.S.*, LI, 1959, pp. 325-327; 337-342; 352-354; 387-388; *Doc. cath.*, t. LVI, n. 1304 (24 mai 1959), col. 760 et liste des *errata* à la fin du volume.

*3 mai 1959* : Bienheureuse Marguerite Dufrost de Lajemmerais, veuve d'Youville.

Encore une fondatrice. Marguerite Dufrost de Lajemmerais est une Canadienne française, née dans la région de Montréal, à Varenne le 15 octobre 1701. Elle épousa François d'Youville, dont elle eut six enfants en huit ans de mariage. Dès vingt-neuf ans, elle était veuve. C'était une libération pour la pauvre femme tourmentée par un mari impossible. Elle put enfin agir à sa guise, ce qui veut dire que sa maison se remplit de malheureux en quête d'un refuge ou d'un appui. L'encombrement fut rapidement tel qu'elle dut faire appel à des bonnes volontés de l'extérieur. A ce rythme-là, la maison devint vite trop exiguë. Comme le rythme ne cessa de se précipiter, elle se trouva finalement à la tête de l'hôpital général de Montréal et à la direction d'une nombreuse congrégation religieuse, les Sœurs de la Charité ou Sœurs grises. Elle est morte en son hôpital de Montréal le 24 décembre 1771. Les deux enfants qui survécurent, des six qu'elle eut, devinrent prêtres l'un et l'autre. Mais de nos jours plus de sept mille filles se réclament d'elle, de la fécondité spirituelle de son œuvre charitable.

Bibliographie : *A.A.S.*, LI, 1959, pp. 328-330; 343-348; 363-364; 389-390; *Doc. cath.*, t. LVI, n. 1305 (7 juin 1959), col. 711-714.

P. Delooz, S. J.

# Actes du Saint - Siège

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

### Radiomessage du 7 août 1960 au Congrès eucharistique mondial de Munich. — (*L'Oss. Rom.*, 8-9 août 1960. — *La Doc. cath.*, 1960, col. 1057-1061).

Du 31 juillet au 7 août 1960, s'est tenu à Munich le 37e Congrès eucharistique international [1]. Conçu par les théologiens allemands sous forme d'une évocation du mystère de la Pâque, il fut une « Statio Orbis », un rassemblement de l'Univers catholique autour du Légat pontifical, le cardinal Testa. Les préoccupations dogmatiques et morales à la fois s'affirmaient dans le thème choisi et mille fois répété : « Pro mundi vita » : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Jo. VI, 51). Cette rencontre des foules avec le Sauveur du monde se fit dans de grandes solennités liturgiques, accompagnées de paraliturgies, qui s'inspiraient aussi étroitement que possible des cérémonies de la Semaine Sainte : journée du sacerdoce et de la charité, le jeudi 4; journée de l'expiation — par le pèlerinage au camp de Dachau et la vénération de la Croix, le vendredi 5; journée de la lumière et du rassemblement catholique, entre autres par la messe byzantine, le samedi 6; journée du Seigneur, dans l'apothéose de la grand'messe pontificale du 7 août, qui groupait, avec 24 cardinaux et 450 évêques, un million d'assistants; 1200 prêtres y distribuèrent la sainte communion.

Il serait difficile d'imaginer une plus totale mobilisation des forces de la Chrétienté autour du Christ-Roi. Ce n'était, à vrai dire, que le développement de la pensée de l'ardente initiatrice des Congrès, Mademoiselle Tamisier, « le salut social par l'Eucharistie » [2]. Non seulement la hiérarchie et les fidèles de tous les pays du monde avaient envoyé leurs représentants à Munich, mais c'est aussi au plan mondial que de nombreux organismes ont voulu, à cette occasion, juger de leurs devoirs de l'heure présente. Nous songeons spécialement à la Conférence des Organisations catholiques internationales, à la Rencontre internationale des anciens élèves des écoles libres catholiques, au Congrès international des Patrons catholiques, des Médecins catholiques, etc.

Qui pourrait s'étonner que les préoccupations œcuméniques se soient traduites aussi de diverses et heureuses manières à l'occasion de cette exaltation du mystère eucharistique, « unitatis signum, vinculum caritatis, concordiae symbolum » (cfr Conc. Trid., sess. XIII, c. 8).

Le radiomessage de S.S. Jean XXIII redit le sens de l'Eucharistie pour la vie du monde et souligna les fruits de paix et d'union que l'Eglise attend de ces grandioses solennités [3].

---

1. A cette occasion, l'histoire des Congrès eucharistiques internationaux, inaugurée à Lille en 1881 (cfr *N.R.Th.*, 1931, 690-702) a été esquissée de façon succincte, mais précise, par le R. P. von Moreau, S. J., *Die eucharistischen Weltkongresse*, Emmanuel-Verlag, Rottweil (Neckar), 1960, 87 p.

2. Sur l'influence du Bx Pierre-Julien Eymard et surtout du vénérable P. Chevrier dans la vie de Mlle Tamisier, voir A. Lestra, *Retourner le monde*, Lyon, Vitte, 1959.

3. Nous reproduisons la traduction de *La Doc. cath.* et ses sous-titres.

« Présent de cœur et d'esprit, Nous contemplons le Congrès eucharistique international qui se célèbre ces jours-ci à Munich.

» La Bavière était bien digne d'être choisie pour préparer un tel triomphe au Christ caché sous les voiles de l'Eucharistie. Elle brille en effet par ses vertus chrétiennes et par la noblesse de son histoire; elle compte, parmi ses titres d'honneur, d'avoir porté l'Evangile du Christ à plus d'une région d'Europe, d'avoir vu naître de nombreux saints canonisés, d'avoir donné au Siège apostolique trois Souverains Pontifes, Clément II, Damase II, Victor II; par-dessus tout, Munich, sa capitale, s'est distinguée et se distingue par sa dévotion envers le mystère sublime de l'Eucharistie.

*L'Eucharistie, source de vie divine*

» Louons et chantons à l'unisson, louons dans le silence de nos cœurs ce merveilleux sacrement : là est la source surabondante à laquelle l'Eglise militante puise ses vertus et ses perfections. Aussi trouvons-Nous très heureux que l'on ait proposé à ce Congrès, pour les mettre en lumière et les expliquer de façon précise et utile, les paroles par lesquelles le Rédempteur promettait le sacrement de l'Eucharistie : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Ioann., VI, 51). La sainte Eucharistie en effet, parce qu'elle contient l'Auteur même de la grâce et la source suprême de la vie divine, fortifie et perfectionne dans les chrétiens cette vie qu'ils ont reçue au baptême. C'est donc surtout par la force de ce sacrement que se réalise l'affirmation du Christ, le bon Pasteur : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Ioann., X, 10). Quel admirable spectacle s'offre aux yeux de notre foi lorsque nous considérons l'effusion débordante de vie divine qui se communique à l'humanité par la vertu du sacrifice de la messe et de la communion sacramentelle! De cette abondante vie divine jouissent d'abord chacun des fidèles, qui sentent se fortifier et augmenter en eux les vertus de foi, d'espérance, de charité et les autres qui en dépendent. En jouissent également les familles chrétiennes, au sein desquelles se pratiquent avec ardeur et empressement la fidélité, l'amour mutuel, la chasteté, l'obéissance filiale, qui font mûrir des fruits savoureux de paix et de joie spirituelle. Cette même vie divine favorise la société où les chrétiens qui se nourrissent du Pain des anges deviennent « le sel de la terre..., la lumière du monde » (Matth., V, 13-14), et donnent à leurs concitoyens l'exemple de toutes les vertus, avant tout de la justice sociale et de la charité. Elle favorise également l'Eglise entière qui, dans la contemplation des vérités surnaturelles et le culte divin, reçoit d'elle stimulant, accroissement, protection. L'Eglise se réjouit vivement que l'Eucharistie entretienne puissamment et intensifie l'intérêt que l'on doit porter à ceux qu'une vocation divine appelle au sacerdoce ou à la vie religieuse, pour l'œuvre très sainte de la diffusion de l'Evangile et de la concorde fraternelle, à laquelle d'ailleurs le Christ a invité tous ceux qui ont l'honneur de porter son nom, lorsqu'il demanda à son Père pour ses disciples : « Qu'ils ne fassent qu'un » (Ioann., XVII, 21). C'est donc à bon droit que le Docteur angélique affirme : « L'utilité de ce sacrement est grande et universelle. Elle est grande, parce qu'il produit en nous maintenant la vie spirituelle qui sera un jour éternelle. Elle est universelle, parce que la vie qu'il nous confère n'est pas seulement celle d'un homme, mais autant qu'il dépend de lui, celle du monde entier » (*Comm. in Evang. S. Ioannis*, c. 6, v. 52, lect. VI).

*La paix*

» Très chers fils, qui participez à ces célébrations eucharistiques, Nous vous exhortons vivement à y puiser force et ferveur dans l'exercice de votre apostolat; c'est la charité en effet, compagne de la vérité, qui est la source du véritable

salut : « Vous tous qui allumez du feu et attisez des flammes, marchez à la lumière de votre feu et dans les flammes que vous avez allumées » (Is., L, 11).

» 'La paix est fille de la charité et fruit de la justice' (cfr Is., XXXII, 17). Tous, comme Nous, vous remarquez avec angoisse quelle nuée de dangers est suspendue au-dessus du genre humain et comment la paix des peuples est menacée. Dans un mouvement d'ardente émulation, prions ensemble Jésus-Christ, Prince de la paix, qu'il illumine l'esprit des chefs d'Etat; qu'une fois dissipée la nuit des erreurs, il accorde aux nations la véritable paix, fondée sur le respect des droits de l'Eglise et de la dignité humaine; qu'il réconforte enfin de la rosée de la consolation céleste ceux qui, actuellement présents à Notre esprit, n'ont pu assister à ces fêtes triomphales.

*L'unité religieuse du peuple allemand*

» Ce n'est pas un moindre fruit de salut, dû au mystère eucharistique, que l'espérance, qui adoucit les dures réalités du présent, prépare la voie de tout bien, même difficile, crée la confiance. Comme le réclame le devoir de Notre charge apostolique, comme l'exige Notre particulière bienveillance pour le peuple allemand, Notre sollicitude est en éveil pour son unité religieuse et sa paix. Plaise au ciel que tous ceux qui portent le noble nom de chrétien dirigent leurs pas vers la foi intégrale de saint Boniface, vers l'Eglise une et sainte; ce serait alors la concorde dans l'unité de la foi, tellement souhaitée, si salutaire et si belle!

*Prière à Jésus eucharistique*

» Après ces vœux et ces exhortations, Nous joignons Notre voix à toutes les vôtres qui, ensemble, vénèrent le mystère de la sainte Eucharistie; que Notre intervention soit un encouragement à rendre plus joyeuse et plus majestueuse l'exaltation des cœurs : « O divin Rédempteur, qui tous les jours pour la vie du monde offrez sur nos autels au Père éternel le sacrifice de votre Corps et de votre Sang, protégez le genre humain du péril de la mort. Protégez surtout les hommes de la mort qu'il faut craindre le plus, c'est-à-dire, de la mort spirituelle qui menace ou accable, hélas! déjà d'innombrables âmes. Faites que de plus en plus nous ayons faim et soif de vous, vivant au tabernacle, comme dans une tente dressée au milieu de l'Eglise militante; qu'ainsi guidés par votre lumière et enflammés de votre amour nous puissions passer heureusement à travers les dangers et la solitude de ce monde et parvenir au lieu que vous avez promis en rachetant le genre humain, c'est-à-dire à la béatitude céleste de la vie éternelle. »

» Entre-temps, dans une effusion de charité, Nous vous saluons, cardinaux très chers, archevêques, évêques, magistrats suprêmes et autorités civiles, prêtres, fidèles qui, venus même des terres les plus lointaines, vénérez ici en foule innombrable l'auguste sacrement de l'autel. Nous adressons un salut tout particulier à Notre cher fils, le très digne cardinal *a latere,* à Notre cher fils Joseph Wendel, archevêque très zélé de Munich et Freising, qui a veillé avec tant de sollicitude sur cette pieuse entreprise, ainsi qu'au Comité organisateur qui l'aida de toute sa compétence. Nous saluons aussi et Nous remercions la noble nation allemande et en particulier la population bavaroise, si libéralement hospitalière, qui a excellemment préparé cet immense Congrès. Enfin, qu'en gage des dons célestes, Notre Bénédiction descende en abondance sur tous ceux qui, du monde entier, assistent au Congrès eucharistique de Munich, et qu'elle y demeure à jamais. Amen. »

E. B.

**La dévotion au Précieux Sang de N.S.J.C.** — (Lettre apostolique du 30 juin 1960. — *L'Oss. Rom.*, 2 juillet 1960. — *La Doc. cath.*, 1960, col. 929-933).

Nous avons signalé (*N.R.Th.*, 1960, 753) l'approbation de nouvelles litanies en l'honneur du Précieux Sang de N.S.

Dans une lettre apostolique, donnée la veille de la fête du Précieux Sang, le Souverain Pontife a rapproché, dans une même pensée de formation des chrétiens à une piété solide, trois dévotions, pleinement approuvées par l'Eglise : le Saint-Nom de Jésus, le Sacré-Cœur, le Précieux Sang.

Déjà dans l'allocution finale du Synode de Rome, le 31 janvier, le Pape avait opposé à des formes de piété nouvelles et recherchées les expressions solides de dévotion contenues dans le *Pater Noster,* la prière sacerdotale, le culte d'adoration du Sauveur Jésus dans son Nom, son Cœur, son Sang [1].

« Cette (dernière) dévotion Nous a été inculquée au sein même du foyer familial où s'épanouit notre enfance, et c'est avec une vive émotion que Nous Nous souvenons encore des litanies du Très Précieux Sang que nos vieux parents récitaient chaque jour durant le mois de juillet.

» Nous rappelant la salutaire exhortation de l'Apôtre : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a constitués les intendants, pour paître l'Eglise de Dieu acquise par lui au prix de son propre sang » (*Act.*, XX, 28), Nous croyons, vénérables frères, que parmi les principales et particulières sollicitudes de Notre ministère pastoral, après la vigilance sur la saine doctrine, une place privilégiée doit être réservée à ce qui concerne le développement et l'accroissement de la piété religieuse, dans les manifestations du culte liturgique et privé. Il Nous semble donc particulièrement opportun d'attirer l'attention de nos chers fils sur le lien indissoluble qui doit unir aux dévotions, déjà si répandues au sein du peuple chrétien, c'est-à-dire à la dévotion du Très Saint Nom de Jésus et à son Très Sacré Cœur, celle qui a pour but d'honorer le Très Précieux Sang du Verbe incarné, « répandu pour une multitude en rémission des péchés » (*Matth.*, XXVI, 28).

» Si, en effet, il est d'une souveraine importance que règne entre le *Credo* catholique et l'action liturgique de l'Eglise une salutaire harmonie, afin que la loi du *Credo* détermine la loi de la prière : « *Lex credendi legem statuat supplicandi* » et que ne soient jamais autorisées des formes de culte ne jaillissant pas des sources très pures de la vraie foi, il est juste également que se développe pareille harmonie entre les différentes dévotions, de manière qu'il n'existe pas de désaccord ni de dissonance entre celles qui sont estimées comme fondamentales et des plus sanctifiantes. Ainsi la primauté sur les dévotions personnelles et secondaires sera donnée à celles qui réalisent le mieux l'économie du salut éternel de tous, opéré par l'« unique médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, homme lui-même, qui s'est livré lui-même en rançon pour tous » (*I Tim.*, II, 5-6). En vivant dans cette atmosphère de vraie foi et de saine piété, où ils puisent leurs élans et leur discipline, les croyants sont sûrs de « *sentire cum Ecclesia* », c'est-à-dire de vivre en communion de prière et de charité avec Jésus-Christ, fondateur et Souverain Prêtre de la sublime religion qui tient de lui son nom, sa dignité et sa valeur. »

Le Pape rappelle ensuite comment la piété des fidèles, la dévotion d'Ordres ou Congrégations religieuses, ont de plus en plus fermement établi les trois dévotions, que l'Eglise a sanctionnées de multiples manières.

S. Bernardin de Sienne (1380-1444) se fit l'infatigable apôtre de la dévotion au Très Saint Nom de Jésus, que les Souverains Pontifes ont encouragée dès

1. *A.A.S.*, 1960, 295. *N.R.Th.*, 1960.

le XVI[e] siècle et dont ils ont ensuite approuvé l'Office, la messe, enfin, en 1862 et 1886, les litanies.

Plus nombreux encore et plus significatifs sont les témoignages de l'importance que l'Eglise attache à la dévotion au Sacré-Cœur. Qu'il suffise de rappeler trois actes majeurs, les encycliques *Annum Sacrum* de Léon XIII en 1899, *Miserentissimus Redemptor* de Pie XI en 1928, *Haurietis aquas* de Pie XII en 1956.

« Elle aussi, la dévotion au Très Précieux Sang, dont le prêtre romain saint Gaspard Del Bufalo fut, au siècle dernier, un admirable propagateur, a eu, comme de raison, l'approbation et la faveur de ce Siège apostolique. Pour preuve, il suffit de rappeler que, par ordre de Benoît XIV, ont été composés la messe et l'office en l'honneur du Sang adorable du divin Sauveur, et que Pie IX, en accomplissement d'un vœu fait à Gaète, voulut que la fête liturgique en fût étendue à l'Eglise universelle. Ce fut enfin Pie XI, d'heureuse mémoire, qui, à l'occasion du XIX[e] centenaire de la Rédemption, éleva ladite fête liturgique au rang de double de première classe, afin que, grâce à cet accroissement de solennité liturgique, la dévotion elle-même devînt plus intense et que les fruits du sang rédempteur fussent plus abondants pour les hommes.

» Suivant donc l'exemple de Nos Prédécesseurs, en vue de favoriser ultérieurement le culte envers le Précieux Sang de l'Agneau sans tache, Jésus-Christ, Nous avons approuvé les litanies, composées selon les instructions de la S.C. des Rites. Nous en avons en outre encouragé la récitation, dans le monde catholique tout entier, aussi bien en privé qu'en public, par la concession d'indulgences spéciales [2].

» Puisse ce nouvel acte de la « sollicitude de toutes les Eglises » (cfr *I Cor.*, XI, 28), propre au Souverain Pontificat, à l'heure où les besoins spirituels sont plus graves et plus urgents, éveiller dans l'âme de tous les croyants la conviction de la valeur éternelle, surnaturelle, extrêmement pratique des trois dévotions recommandées plus haut. »

« Si la valeur du sang du Christ, Homme et Dieu, est infinie, et si infinie a été la charité qui le poussa à le répandre dès le huitième jour après sa naissance dans la Circoncision, puis, avec abondance « dans l'agonie » et sa longue prière du Jardin de Gethsémani (*Luc,* XXII, 43), dans la flagellation et le couronnement d'épines, dans la montée au calvaire et dans la crucifixion et, enfin, de la large blessure ouverte à son côté, comme symbole du Sang divin qui se répand dans tous les sacrements de l'Eglise, il est non seulement convenable, mais souverainement juste que lui soient attribués des hommages d'adoration et d'affectueuse reconnaissance de la part de toutes les âmes régénérées dans ses flots salutaires.

» Il est, par ailleurs, on ne peut plus convenable et salutaire qu'au culte de latrie, à rendre au calice du Sang de la Nouvelle et éternelle Alliance, surtout au moment de son élévation durant le sacrifice de la messe, vienne s'ajouter la communion avec ce même Sang, que nous recevons indissolublement uni au Corps du Christ dans le sacrement de l'eucharistie. En union, alors, avec le prêtre célébrant, les fidèles pourront en toute vérité répéter mentalement les paroles qu'il prononce au moment de la communion : « *Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo... Sanguis Domini Nostri Iesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen.* » De cette manière, les fidèles, qui s'en approcheront dignement, recevront de plus abondants fruits de rédemption, de résurrection et de vie éternelle, que le Sang répandu par le Christ, « sous l'impulsion de l'Esprit Saint » (*Hébr.*, IX, 14), a mérités à tout le genre humain. Nourris du Corps et du Sang du Christ, participant à sa vertu divine qui a fait surgir des légions de martyrs, ils affronteront les luttes quotidiennes, les sacrifices, jusqu'au martyre s'il le faut, pour la défense de la vertu chrétienne et du royaume de Dieu...

2. *N.R.Th.*, 1960, 753-754.

»... Et si tous les hommes étaient dociles aux invitations de la grâce de Dieu qui a voulu les sauver tous (cfr *I Tim.*, II, 4), car il a voulu que tous fussent rachetés par le Sang de son Fils unique, et il les appelle tous à être membres d'un seul Corps mystique, dont le Christ est le Chef, combien plus fraternels deviendraient les rapports entre les individus, les peuples, les nations; combien plus pacifique, plus digne de Dieu et de la nature humaine créée à l'image et à la ressemblance du Très-Haut (cfr *Gen.*, I, 26), deviendrait la vie sociale! »

## Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile œcuménique du Vatican.

Afin de compléter les informations publiées dans le précédent numéro (sept.-oct., p. 861-867) concernant la composition des commissions conciliaires, nous donnons ci-dessous les nominations complémentaires parues dans *L'Oss. Rom.* des 14, 26 et 28 oct. 1960.

**Commission des évêques et du gouvernement des diocèses.**

CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Vincent Brizgys, év. tit. de Bosana; M. l'Abbé Jean Lambrechts; le R.P. François Milini.

**Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien.**

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Henri Mazerat, év. de Fréjus-Toulon.

CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Antoine Vovk, év. de Lubiana; Mgr Urbain Krizomali.

**Commission des religieux.**

MEMBRES : RR.PP. Pierre Rutten, O.S.Cr.; François Savarese, Minime; Rév. Fr. Alexandre, Frères des écoles maristes; R.P. Joseph Mirande.

CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Louis-Séverin Haller, év. tit. de Bethléem et abbé de Saint-Maurice d'Agaune; RR.PP. Gérard Mulcahy, O.F.M., et Théodore Foley, C.P.

**Commission de la liturgie.**

MEMBRES : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. Jean Hervas y Benet, év. tit. de Dora et Henri Jenny, év. aux. de Cambrai.

CONSULTEURS : Mgr Jean Wagner; M. le chan. A.-G. Martimort et le R.P. Luc Brinkhoff, O.F.M.

**Commission des études et des séminaires.**

MEMBRES : Son Exc. Rév.me Mgr Antoine Fereira Gomes, év. de Porto; le R.P. Pierre Girard, P.S.S.

CONSULTEUR : Mgr Jean Gabriel.

**Commission pour les églises orientales.**

MEMBRES : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. André Katkoff, év. tit. de Nauplia et coadj. de l'évêque consécrateur pour le rite byzantin; Celse Sipowic, év. tit. de Mariamme; Basile Cristea, év. tit. de Lebedo.

CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Ignace Ziadé, archev. de Beyrouth des Maronites; RR.PP. Ange Lazzeri et Basile Talatinian, O.F.M.

**Commission pour les missions.**

MEMBRES : RR.PP. Lucien Rubio, A.A.; Pierre Humbert-Claude, S.M.; Michel Schulien, S.V.D.

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Jean C. Sison, archev. tit. de Nicopsi.

**Secrétariat administratif.**

MEMBRES : NN.SS. Henri Arato, Gaspard Cantagalli; Ferrero Conti. MM. le comte Henri Pierre Galeazzi; Mario Seganti; Maxime Spada; Louis Mennini; François Vacchini; Raphaël Quadrani et Fernand Musa.

# Bibliographie

## ECRITURE SAINTE

R. DE VAUX, O.P. — *Les institutions de l'Ancien Testament.* II. *Institutions militaires. Institutions religieuses.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 14 cm., 544 p. Prix : 19,50 N.F.

Avec ce second volume des « Institutions de l'A.T. », le R. P. de Vaux achève la tâche considérable qu'il avait entreprise en vue de présenter au grand public les institutions d'Israël. Le premier volume, paru en 1958 (voir *N.R.Th.*, 1958, pp. 749-750), concernait le nomadisme, les institutions familiales et les institutions civiles. Celui-ci est consacré aux institutions militaires (pp. 9-86) et aux institutions religieuses (pp. 89-429). La première partie est répartie en cinq chapitres. Toujours en tenant compte de l'évolution historique, l'auteur étudie successivement les armées d'Israël, les villes fortes et la guerre de siège, l'armement offensif et défensif, la guerre elle-même, sa conduite et ses suites. Le dernier chapitre analyse la notion de guerre sainte et ses expressions successives depuis les débuts d'Israël jusqu'à la Règle de la Guerre, récemment découverte dans les textes de Qumrân, dont la *N.R.Th.* a présenté, en son temps, une traduction (cfr *N.R.Th.*, 1955, pp. 372-399).

Au seuil de la dernière partie de son ouvrage, le P. de Vaux précise que les institutions religieuses dont il va traiter, sont à proprement parler les institutions cultuelles. Il prend soin de souligner le caractère social du culte qui, « même pratiqué par l'individu, s'accomplit selon des règles déterminées, le plus possible en des lieux déterminés et généralement en des temps déterminés » (p. 89) : au sens propre, le culte n'existe pas sans rituel. Le R. P. rappelle opportunément que le sens des formes extérieures du culte, qui peuvent être, en certains cas, semblables, voire même empruntées à celles des autres religions, est commandé par les idées religieuses de la foi d'Israël, dont le culte vise un Dieu unique, un Dieu personnel qui agit dans l'histoire et dont Israël a la défense de faire une image. Dix-huit chapitres exposent les institutions cultuelles que l'A.T. présente comme étant celles du jahvisme légitime. Les quatre premiers ont pour objet le lieu du culte (p. 93-198) : L'auteur détermine d'abord la notion commune que se font les Sémites du sanctuaire, avant d'étudier les premiers sanctuaires israélites (lieux de culte des patriarches, sanctuaires du désert, la Tente, l'arche et les sanctuaires qui ont précédé le Temple en terre d'Israël). Deux chapitres sont consacrés l'un au temple de Jérusalem sous la monarchie et après l'exil, avec quelques pages suggestives (166-173) sur la théologie du Temple, l'autre au sens historique et religieux de la centralisation du culte, avec quelques pages relatives aux sanctuaires tardifs en dehors de Jérusalem et à l'origine des synagogues. Ces lieux de culte sont desservis par un sacerdoce dont les attributions, les origines et l'histoire posent de difficiles problèmes, l'auteur y consacre quatre chapitres (195-277), traitant successivement de la fonction sacerdotale, du lévitisme, du sacerdoce de Jérusalem sous la monarchie, du sacerdoce après l'exil. L'autel fait l'objet d'un chapitre spécial (279-290). On passe ensuite à l'étude des actes du culte et spécialement du sacrifice qui en est l'acte principal. En une soixantaine de pages (291-348), l'auteur, après un exposé du rituel sacrificiel, trace succinctement l'histoire du sacrifice israélite, où il note les changements intervenus mais aussi l'ancienneté et l'unité foncière du rituel des sacrifices israélites. L'origine de ce rituel est ensuite considérée par rapport au contexte des religions ambiantes. Il discute alors la question controversée du sacrifice humain en Israël et montre qu'il est critiquement insoutenable que le Jahvisme officiel ait positivement prescrit, ou même connu les sacrifices humains. S'arrêtant

à la valeur religieuse du sacrifice, l'auteur esquisse une théorie du sacrifice, qui s'impose à l'attention des théologiens. Les actes secondaires du culte : prière liturgique, les rites de consécration et de désécration, les rites de consécration (vœux, naziréat) terminent l'étude des actes du culte. Le reste du volume est consacré au calendrier religieux, au sabbat, aux fêtes anciennes (Pâque et Azymes, fêtes des Semaines, fête des Tentes) et aux fêtes postérieures (Jour des expiations, fêtes de la Hanoukka et des Pourim). Une importante information bibliographique, méthodiquement répartie selon les divisions et sous-divisions des chapitres du livre, couvre plus de 30 pages et offre un choix judicieux des meilleurs ouvrages. Le R. P. Roussée a composé, — qu'il en soit remercié, — en référence aux deux volumes, l'index des matières (pp. 461-490, en deux colonnes) et l'index des citations bibliques (491-533, en trois colonnes). Ces indications, toutes matérielles, suffisent à marquer l'ampleur de l'analyse et le soin apporté à la confection de ces compléments indispensables pour faciliter la consultation et orienter la recherche personnelle.

On peut dire, sans crainte d'exagérer, que l'œuvre du R. P. de Vaux apporte à la série des « études annexes » entreprise par les éditeurs de la Bible de Jérusalem, un incomparable trésor, dont on ne possédait pas jusqu'ici l'équivalent en français. Son œuvre est celle d'un maître, dont la science est vaste et sûre, le jugement ferme et nuancé, parfaitement au courant de la complexité des problèmes et de l'état actuel des questions. La clarté du style et de l'exposé rend la lecture captivante et met le lecteur au cœur même du milieu vivant où a retenti la Parole de Dieu. Cet ouvrage de synthèse restera longtemps indispensable non seulement au lecteur de la Bible, soucieux de mieux comprendre l'histoire du peuple témoin de la Révélation, mais aussi au théologien et à l'exégète de métier, leur permettant notamment de mesurer les ressemblances et les contrastes avec le culte du N.T. Un ouvrage qui fait honneur à l'exégèse catholique et à la grande tradition de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Ch. Matagne, S. J.

J. B. Bauer. — *Bibeltheologisches Wörterbuch.* Graz, Styria, 1959, 21 × 13 cm., 860 p.

Dans le vaste champ des sciences scripturaires, la théologie biblique est une discipline relativement récente, dont la nécessité s'avère de plus en plus. Le dictionnaire que nous avons la joie de présenter à nos lecteurs veut précisément être, avant tout, selon l'intention de ses auteurs, un dictionnaire de *théologie,* dont l'intérêt est centré principalement sur le N.T. Il répond ainsi à un besoin urgent et disons tout de suite qu'il le fait avec bonheur. Les vocables retenus — ils sont au nombre de 107 — ont été choisis uniquement en raison de leur portée théologique. On ne cherchera donc pas ici des informations simplement archéologiques, historiques ou géographiques. Le public visé est aussi large que possible : les théologiens, les pasteurs, les prédicateurs, mais aussi tous ceux qui entendent approfondir leur connaissance religieuse de la Sainte Ecriture. Les articles sont rédigés par des exégètes catholiques de différents pays, surtout d'Allemagne et d'Autriche, parmi lesquels on rencontre beaucoup de noms connus dans les milieux catholiques. Citons entre autres : A. Cazelles, J. Daniélou, J. De Fraine, F. Nötscher, K. Prümm, J. Schildenberger, J. Schmid, R. Schnackenburg, C. Spicq, V. Warnach...

La compétence des 40 collaborateurs de ce beau travail suffit à elle seule à en garantir la valeur. Le mérite de ces spécialistes est bien d'avoir réussi, en général, à rédiger les études qui leur furent confiées, de façon claire, solide, profonde, les appuyant sur une information étendue et une connaissance très ample non seulement de la Bible mais du milieu ambiant. Partout on sent une érudition réelle et heureusement discrète. Vu le point de vue adopté, chaque thème est exposé en tenant compte de son développement historique. Non seulement on distingue habituellement dans l'exposé ce qui relève de l'A. et du N.T. au point d'en confier parfois l'élaboration à des auteurs différents (voir par ex. : Connaître, Prière, Esprit, Foi, Grâce, Dieu, etc.), mais les littératures et religions ambiantes sont judicieusement exploitées. On notera tout particulièrement l'attention portée aux textes de Qumrân, dont le vocabulaire religieux s'avère particu-

lièrement important, pour mettre en lumière à la fois le parallélisme et l'originalité du N.T. L'ampleur des différents articles varie selon l'importance du thème étudié. Un très petit nombre d'entre eux sont réduits à une ou deux pages, la plupart atteignent huit à dix pages et quelques-uns constituent de véritables essais de 20 à 40 p., par exemple : *Eucharistie* (pp. 183-202), *Esprit* (pp. 253-283), *Justice* (283-302), *Dieu* (352-378), *Eglise* (432-458), *Amour* (502-542), *Péché* (708-729), *Règne de Dieu* (645-666)... Chaque notice est munie d'une bibliographie succincte, mentionnant les meilleurs ouvrages dans les différentes langues européennes. Celles des articles *Eglise, Amour, Règne de Dieu,* qui couvrent respectivement cinq, quatre et deux pages entières, sont des exceptions, du reste bien justifiées.

On ne saurait assez féliciter J. B. Bauer et ses collaborateurs, pour cet ouvrage dont on doit dire qu'il est une réussite. Certes, des éditions ultérieures pourront l'améliorer encore, ne fût-ce que par un index analytique plus développé, où on aimerait trouver des termes comme, par ex., Emmanuel, Israël, Peuple de Dieu..., et qui, de la sorte, ferait mieux apparaître la richesse du contenu actuel du dictionnaire; certains thèmes auraient sans doute gagné à ne pas être traités de façon subordonnée. Peut-être serait-il utile d'envisager l'addition de quelques articles ayant trait au culte, à la liturgie, aux signes sacramentels, aux mystères du Christ. Quoi qu'il en soit de ces modestes remarques, qui sont des souhaits plutôt que des critiques, nous ne saurions assez recommander cet ouvrage, appelé à rendre de réels services pour une intelligence religieuse de la Parole de Dieu.

Ch. Matagne, S. J.

P. Lemaire et D. Baldi. — *Atlas biblique.* Histoire et géographie de la Bible. Louvain, Mont-César, 1960, 35 × 26 cm., VIII-332 p. Prix : 1.125 frs.

Nous avons présenté à nos lecteurs en 1958 la première édition, en italien, de l'important « Atlante storico della Bibbia » de P. Lemaire et D. Baldi et souligné ses qualités remarquables (*N.R.Th.*, 1958, pp. 748-749). Aujourd'hui, les lecteurs de langue française se réjouiront de savoir qu'ils peuvent désormais se procurer une édition française de cet « Atlas Biblique » qui est certainement le meilleur et le plus complet que nous connaissions. Rappelons brièvement les caractéristiques de l'œuvre. On y trouve d'abord un exposé suivi, réparti en 20 chapitres, de toute l'histoire des pays bibliques, depuis leurs premiers habitants jusqu'à la fin de l'âge apostolique. De lecture agréable, dépouillée de toute discussion technique, mais solidement fondée sur les recherches les plus récentes dans les domaines historique, géographique, archéologique et épigraphique, cette synthèse historico-géographique suit de près le texte biblique, en ayant soin de l'insérer dans le cadre et l'histoire générale du Proche-Orient. De la sorte le lecteur perçoit immédiatement le climat historique et l'ambiance locale particulière où se sont déroulés les événements de l'histoire biblique, Ancien et Nouveau Testament. Le texte est constamment éclairé par une abondante documentation cartographique : petites cartes insérées dans le texte (une soixantaine en deux ou trois couleurs), permettant au lecteur de localiser, d'un même regard, les noms qu'il lit dans le texte; une série de cartes hors-texte (en 6 ou 7 couleurs) à l'aire géographique plus étendue et fixant une situation pour une période déterminée; enfin deux cartes, détachables, de format plus grand (40 × 60 cm.) de la Palestine physique et de la Palestine d'aujourd'hui. Les cartes sont extrêmement nettes, fort lisibles et qu'une technique habile rend très suggestives. Enfin le symbolisme conventionnel des cartes géographiques est vivifié par une abondante illustration photographique, qui constitue un intérêt majeur de l'ouvrage. Quelque 400 photographies, en partie inédites, reproduisent des paysages bibliques, des documents épigraphiques, des œuvres d'art, des particularités archéologiques, des monuments,... qui font réellement de cet ouvrage un Album de la Terre Sainte des plus remarquables. Tout cet ensemble fort riche d'information que constituent le texte, les cartes et les illustrations, est heureusement complété par cinq tables, dont on ne saurait trop louer la qualité. Un index géographique (pp. 279-302, en deux colonnes) mentionne par ordre alphabétique tous les noms de

lieux et de pays mentionnés dans la Bible, avec les références au texte biblique, la localisation telle qu'elle résulte des données des textes, l'identification la plus probable avec tel lieu actuellement connu et le renvoi aux cartes géographiques. Suivent les index détaillés des noms géographiques de la Vulgate, des noms géographiques du grec, l'index des illustrations, l'index alphabétique des noms contenus dans les cartes. Enfin une table analytique relève tous les mots (noms géographiques et de personnes, les principaux sujets, etc.) avec renvoi à la page où il en est question dans le texte. Cette série de tables permet de retrouver aisément tout renseignement utile.

Le texte de l'édition italienne n'a guère subi de modification dans la traduction française. Il n'en a pas été de même pour l'illustration, dont le choix s'est enrichi et amélioré, dont la mise en page a été très heureusement modifiée et dont la présentation a acquis plus de relief.

Non seulement toute bibliothèque, tout séminaire d'Ecriture Sainte se doivent d'acquérir un tel instrument de travail et d'étude, mais il nous paraît que ce luxueux volume, imprimé sur un fort papier couché, relié en toile, avec titres dorés, représente le cadeau idéal et combien utile à présenter par exemple aux jeunes prêtres et à ceux qui ont charge de l'enseignement de la Bible à la jeunesse.

Ch. Matagne, S. J.

J. Scharbert. — *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt.* I. *Väterfluch und Vätersegen.* Coll. Bonner Biblische Beiträge, 14. Bonn, P. Hanstein, 1958, 25 × 18 cm., xiv-294 p. Prix : 32 marks.

Dans l'A.T., que découvrons-nous principalement? Collectivisme? Individualisme? Et ce, simultanément ou successivement? Ce problème du Collectivisme dans l'A.T., l'A. l'aborde par le biais de la solidarité dans la bénédiction et la malédiction. Là s'exprime, en effet, la conscience de cet infaillible lien qui unit l'individu au salut et à la perte de la collectivité, le fils au mérite et à la faute du père. Comment donc l'individu s'insère-t-il dans le flux temporel de la bénédiction et de la malédiction? Et pourquoi? (p. 7-8).

Dans la première partie de son étude, l'A. analyse la solidarité des pères et des fils dans l'Orient Ancien (pp. 24-71). En ce qui concerne les anciens droits orientaux (pp. 25-37), l'A. constate que se vérifie généralement la distinction jadis établie par D. Daube entre responsabilité collective et « punition du père de famille ». Si la responsabilité collective de la famille comme telle est plutôt rare, la punition du père est, au contraire, très fréquente. Elle consiste dans le fait que des parents sont livrés à la mort pour le crime du *pater familias,* sans considération de leur responsabilité personnelle. Elle s'exerce entre autres sous forme de talion familial, de livraison de parents du coupable, de destruction totale de la famille du criminel. Tout ceci repose évidemment sur le postulat de la solidarité entre le *pater familias* et sa « maison », *« son nom et sa semence »,* son « personnel », dont la destruction a pour but d'anéantir ce qui rappelle son souvenir et perpétue sa personnalité. Cette idée, nous la retrouvons avec l'A. dans les clauses de garantie d'actes juridiques (pp. 37-43), dans les oracles (pp. 44-47), les textes pénitentiels ou de conjuration (pp. 48-56), dans la littérature sapientielle enfin (pp. 57-63). Dans une seconde partie, l'A. présente la solidarité clanique chez les nomades (pp. 72-112). Il remarque d'emblée que les origines d'Israël ne sont pas à étudier dans les cadres des anciennes civilisations urbaines mais avant tout, encore qu'avec prudence, dans les mœurs des nomades et semi-nomades qui l'ont entouré. L'A. insiste d'abord sur l'importance de la généalogie chez les nomades (chap. I, pp. 76-87) : le fondement de la communauté clanique est, en effet, la parenté de sang, en vertu de quoi le Père incarne la famille, même si cette parenté de sang peut être étendue par certains faits privilégiés tels que l'alliance. La solidarité familiale régit, comme principe fondamental, tout le droit des bédouins et donc son institution la plus caractéristique, la vengeance du sang (chap. 2, pp. 88-100), loi qui s'exprimerait comme suit : « les parents de la victime doivent venger leur mort sur tout homme quelconque appartenant à la *damwija* (parenté de sang) du meurtrier... même si cette parenté

remonte à la 10e génération ou au-delà » (p. 92). Déjà à propos de la vengeance du sang mais surtout dans la transmission héréditaire de la bénédiction et de la malédiction, l'A. découvre l'importance de l'aspect *subjectif* de la solidarité qui n'est pas seulement communauté physique mais aussi communauté psychique, conscience collective d'un lien délibérément voulu pour lui-même et dans tous ses effets (chap. 3, pp. 100-112, surtout pp. 108-110). La troisième partie est consacrée à la bénédiction et à la malédiction dans l'A.T. (pp. 112-248). Responsabilité familiale dans le droit, situation de la descendance dans les bénédictions et les malédictions, rétributions divines particulières, bénédictions et malédictions dans les anciennes traditions du Pentateuque, dans le Code Sacerdotal, dans le Deutéronome et son école historique, dans les livres historiques post-exiliens, chez les prophètes, dans les livres sapientiaux et les psaumes : telles sont, en gros, les principales têtes de chapitres. L'A. regroupe en synthèse les résultats de son enquête, minutieuse et parfaitement documentée, dans une quatrième partie de conclusion (pp. 249-277).

Collectivisme et individualisme, personnalisme et impersonnalisme, ces conceptions se retrouvent toutes dans l'A.T., souvent simultanément, et il n'est pas exact de dire qu'à partir de Jérémie et d'Ezéchiel l'évolution s'oriente résolument dans le sens de l'individualisme; ce n'est pas le collectivisme qui est alors dépassé mais un certain impersonnalisme antérieur. Du reste, ces concepts sont bien impropres et dangereusement inadéquats. Si l'on voulait caractériser la mentalité communautaire de l'A.T. par une expression moderne relativement appropriée, c'est plutôt de « *Solidarisme* » qu'il faudrait parler. Ce terme que propose l'A. présente l'incontestable avantage de garder aux relations de bénédiction et de malédiction, de salut et de châtiment, de grâce et de faute, qui unissent pères et fils, cet aspect de mystère et de vie que la raison ne peut totalement expliquer. Nous nous rangeons certes à ces conclusions de l'auteur. Toutefois, nous nous permettrons une remarque qui, d'ailleurs, ne concerne que les chapitres où l'A. traite des anciens droits orientaux, bibliques ou autres. Nous souhaiterions que l'A. précise le vocabulaire. Il gagnerait, en effet, croyons-nous, à distinguer entre culpabilité morale et responsabilité juridique, en rigueur absolue de termes, et à définir plus adéquatement les concepts suivants : solidarité, complicité, culpabilité, responsabilité, — concepts dont il nous paraît accepter trop facilement l'ambiguïté. Cette suggestion ne diminue en rien le mérite d'un livre remarquable tant par la finesse prudente de l'analyse, que par la richesse de la documentation et la clarté de l'exposé, — première partie d'une thèse qui en comprendra trois. La seconde partie traitera de la solidarité des médiateurs, — prêtres, rois, prophètes, — et du peuple, et la troisième de la solidarité des individus et du peuple et des individus entre eux. Faut-il dire que nous réservons à ces deux derniers ouvrages le plus impatient intérêt? P. Maon, S. J.

O. Kaiser. — *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel.* Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 78. Berlin, Töpelmann, 1959, 24 × 16 cm., VIII-161 p. Prix : 24 marks.

La monographie que M. O. Kaiser consacre à « la signification mythique de la mer en Egypte, à Ugarit et en Israël » est bien digne de retenir l'attention. L'auteur base son étude avant tout sur les textes, secondairement sur les représentations monumentales. Il constate qu'en Egypte la mer apparaît d'abord comme puissance bienfaisante. Elle n'est envisagée comme hostile qu'à une époque où sont attestées des relations avec Ugarit. Il semble donc plausible d'admettre que s'est alors exercée une influence dans le domaine mythologique. L'auteur aborde ensuite l'étude des textes de Ras Shamra. Si les documents ne manquent pas, ils nous sont parvenus dans un état lacuneux qui rend souvent l'interprétation difficile. M. K. met à profit les nombreux travaux des spécialistes de l'ugaritien afin de dégager les éléments sûrs concernant la lutte entre Baal et Yam, le dieu et la mer. On remarquera que les conceptions mythiques attestées en Egypte et à Ugarit sont une interprétation religieuse, qui transpose au niveau des divinités, les expériences concrètes qu'impose à l'homme le climat ou la géographie.

De la littérature biblique, l'auteur n'examine que le témoignage des livres historiques préexiliens et exiliens et aussi des prophètes et des psaumes. Il consacre quelques pages aux récits qui ont gardé des traces d'anciennes représentations concernant des divinités propres à une source ou à un cours d'eau : l'apparition d'El Roï à Agar (Gn 16, 7-14), la lutte de Jacob au Jabboc (Gn 32, 23-33) et la guérison de Naaman dans le Jourdain (2 R 5, 1-19). Il s'arrête plus longuement aux récits de création : celui du jahviste avec la péricope des quatre fleuves; celui du sacerdotal avec le chaos et la création des monstres aquatiques; il étudie ensuite les deux récits du déluge; et enfin celui de la traversée de la mer des roseaux et du Jourdain par les Israélites. Une dernière section groupe les passages des psaumes et des prophètes, où il y a des allusions possibles ou réelles à une lutte de Jahvé avec la mer, qui trahiraient une utilisation de sources ugaritiennes plutôt que babyloniennes.

Cette enquête comparative et minutieuse autorise l'auteur à remarquer qu'en Israël la pensée mythique a presque totalement disparu sous la pression de la foi en un Dieu créateur, à qui tout est soumis, même les monstres marins qui sont ses créatures et donc ses instruments. De cette étude se dégage un des traits fondamentaux qui font l'originalité de la religion d'Israël, dont on devine les conséquences importantes pour une juste conception de l'histoire véritable du monde et de l'homme devant Dieu.

Ch. Matagne, S. J.

A. Alt. — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* III. Munich, Beck, 1959, 24 × 16 cm., xii-496 p. Prix : 31 marks broché; 35 marks relié.

Ce troisième volume des « Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel », constitue un hommage posthume au professeur A. Alt, dont la mort est survenue le 24 avril 1956. Les deux premiers volumes avaient été publiés à l'occasion du 70e anniversaire du savant (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 985 et 1955, p. 310). On sera reconnaissant à ses disciples et aux éditeurs d'avoir pris l'initiative de ce troisième recueil. C'était certes le plus bel hommage d'estime et de vénération envers un maître des études orientales et bibliques. La plupart des travaux ici réunis ont été rédigés durant les 15 dernières années de l'activité scientifique de l'auteur. On n'y trouve qu'un inédit : « La part de la monarchie au développement social dans les royaumes d'Israël et de Juda », dont le texte avait été rédigé à l'occasion du 75e anniversaire de J. Leipoldt (20 déc. 1955). L'ensemble des travaux permet, mieux encore que les recueils précédents, d'apprécier le vaste horizon des préoccupations scientifiques de l'auteur. Son intérêt pour le cadre oriental ancien et syro-palestinien de l'histoire d'Israël apparaît nettement dans le choix des sujets traités. Cinq travaux plus anciens (1931-1938) se rapportent à la géographie historique et à la topographie du Negeb. Les éditeurs ont publié les textes tels qu'ils ont paru sans rien y changer. On les appréciera donc en tenant compte de la date de leur publication, toujours soigneusement indiquée. On a seulement ajouté de-ci de-là entre crochets des références aux travaux publiés dans les 2 volumes précédents. Des index fort détaillés complètent le recueil en vue de faciliter l'utilisation des données qui y sont accumulées. Il ne nous est pas possible d'analyser chacun des 26 travaux présentés dans ce troisième tome. Il n'est pas douteux que les spécialistes de l'histoire d'Israël se réjouiront de voir si élégamment mis à leur disposition en un volume bien relié et fort soigneusement imprimé toute une série de travaux, devenus difficiles à trouver, dispersés qu'ils étaient en de multiples revues ou recueils, et dont la richesse d'informations ne peut que les imposer à leur attention.

Ch. Matagne, S. J.

P. Humbert. — *Opuscules d'un hébraïsant.* Coll. Mémoires de l'université de Neuchâtel, 26. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1958, 24 × 16 cm., 227 p. Prix : 20 frs.

La Faculté de théologie de Neuchâtel publie en l'honneur de M. P. Humbert qui y fut titulaire de la chaire d'A.T. pendant près de quarante ans ce Recueil

de quelques-uns de ses travaux. Cette formule, croyons-nous, devrait remplacer de plus en plus la coutume des volumes de Mélanges. Y a-t-il du reste meilleur hommage à faire à un maître que de rendre accessibles, en raison même de leur valeur, les plus importants de ses travaux, dispersés souvent en de multiples recueils? Le présent volume a retenu de l'œuvre de M. Humbert treize opuscules, représentatifs de sa méthode, de ses préoccupations et de ses qualités. M. Humbert excellait dans l'étude du vocabulaire hébraïque. On est particulièrement heureux de retrouver ici les travaux suivants : « Die Herausforderungsformel *hinenī ēlekā* » (Z.A.W., 1935), « La formule hébraïque en *hinenī* suivi d'un participe » (R.E.J., 1934) ; « Les adjectifs *Zăr* et *nŏkrī* et la femme étrangère des Proverbes bibliques » (*Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud,* I, 1939) ; « *Laetari* et *exultare* dans le vocabulaire religieux de l'A.T. » (*R.H.P.R.,* 1942), aboutissant à un aperçu sur les attitudes diverses du yahvisme à l'égard de la religion cananéenne que visent ces verbes ; « L'emploi et la portée du verbe *bara* (créer) dans l'A.T. » (*Th.Z.,* 1947) ; « *qana* en hébreu biblique » (*Festschrift A. Bertholet,* 1950) ; « L'emploi du verbe *pa'al* et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique » (*Z.A.W.,* 1953) ; « Le mot biblique *èbyōn* » (*R.H.P.R.,* 1952). Des cinq autres opuscules ici présentés deux ont trait au chap. 1 de la Genèse, deux autres sont relatifs aux livres de Ruth et de Job. On a reproduit en tête du volume le discours d'installation que M. Humbert a prononcé le 23 oct. 1923 comme recteur de l'Université de Neuchâtel (1923-1925) sur « Renan historien de l'hébraïsme » (*R.T.P.,* 1924). Une bibliographie des travaux du professeur Humbert complète ce précieux volume, qu'a préfacé le prof. W. Baumgartner, de l'Université de Bâle, soulignant l'importance de la contribution de P. Humbert à la science de l'A.T. On ne peut que s'associer à cet hommage mérité et exprimer sa joie de posséder ces « Opuscules d'un hébraïsant ».

Ch. Matagne, S. J.

## PHILOSOPHIE

J. Vanneste, S. J. — *Le mystère de Dieu.* Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, 45. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 23 × 15 cm., 266 p. Prix : 1950 fr. fr. ou 180 fr. b.

L'auteur consacre ce volume à traduire et à interpréter la *Théologie mystique* du pseudo-Denys, dont on sait l'extrême importance dans l'histoire de la spiritualité et de la théologie occidentales du XII^e^ au XVI^e^ siècles. Sans s'attarder au problème d'attribution, il s'efforce de dégager, grâce à l'allure systématique de l'ouvrage, la structure rationnelle de la doctrine mystique de l'Aréopagite.

Après avoir situé la connaissance de Dieu dans l'ensemble de l'ontologie dionysienne où il détermine la place de la théologie mystique, l'auteur consacre les trois chapitres suivants aux trois moments successifs de la démarche mystique : la montée par les négations, l'inconnaissance et la ténèbre divine, l'union à Dieu et l'extase. Le langage ésotérique de la *Théologie mystique,* de même que son mélange des vocabulaires biblique et néo-platonicien et son extrême concision, rendaient la lecture et l'étude particulièrement difficiles. Le P. Vanneste s'en tire tout à son honneur. A la question de savoir si l'expérience mystique de Denys est de nature religieuse ou philosophique, il refuse de la situer au-dessus d'une théologie naturelle (suivant en cela le P. Lebreton) et en marque la place dans une métaphysique de l'être, non de l'amour surnaturel. Ainsi se trouve ruinée la position défendue par bien des commentaires qui, se fondant sur l'autorité pseudo-apostolique de l'auteur, disposant de surcroît d'une traduction latine défectueuse de ses œuvres et ignorant la philosophie néo-platonicienne, prétendaient découvrir dans le pseudo-Denys « sinon l'expérience de hautes grâces mystiques, au moins un enseignement sûr et méthodique sur la mystique chrétienne » (p. 218).

On louera la rigueur scientifique de ce travail, la netteté et la clarté des positions défendues.

S. Decloux, S. J.

A. Hayen, S. J. — *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin.* Tome 2. *L'ordre philosophique de saint Thomas.* Coll. Museum Lessianum, Section philosophique, 41. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 23 × 15 cm., 355 p. Prix : 246 frs b.

Le lecteur qui aborde cette œuvre est invité à participer à l'effort qui en a guidé l'élaboration. Le premier volume de *La communication de l'être* définissait la philosophie thomiste comme « métaphysique d'un théologien ». Ce second volume se propose de dessiner « l'ordre philosophique » de cette métaphysique autonome assumée par la réflexion du théologien sous l'emprise théologale du Dieu trinitaire. Subalternée à Dieu quant à son exercice théologal, la science philosophique doit préparer « la raison humaine » (toute la pensée humaine, la raison tout entière), « par l'exercice intégral du raisonnement naturel, à la conversion de la foi » (p. 13). Véritable « préparation baptismale » (Blondel), la réflexion philosophique apparaît ainsi comme le corps historiquement progressif de la « consecratio mundi » qu'accomplit l'« opus operatum » de la consécration eucharistique (p. 16). Elle promeut, par le travail du philosophe, par « l'ardeur pénitente et apostolique de sa charité » (p. 18), le corps où progressivement s'incarne le Christ total. Cette philosophie n'est pas un « instrument de la théologie au sens extérieur où nous serions tentés de l'entendre aujourd'hui; c'est de l'intérieur qu'« elle est ordonnée à la théologie, (qu') elle a valeur religieuse et valeur sacrée » (p. 19).

Ce volume contient quatre livres. Dans le premier le lecteur se voit convié à participer à la « fidélité laborieuse de saint Thomas » dans l'élaboration de sa métaphysique. Historique, la pensée thomiste s'inscrit dans la tradition chrétienne, prolongeant la pensée augustinienne et promouvant, après Augustin, l'effort de la réflexion antique vers la découverte intérieure de la cause universelle. La « maturation » de la pensée thomiste la conduit progressivement à plus d'unité : unité du mouvement, unité de la création. Mais cette maturation elle-même s'accomplit difficilement et à travers les retards d'une expression qu'influence encore l'atmosphère « gréco-arabe » de la philosophie, que corrompt parfois dangereusement un souci de clarté pédagogique et d'adaptation, qu'explique surtout « l'impossibilité d'achever jamais le « renversement » par lequel on accède à la reconnaissance de l'être » (pp. 28-29). Ce retard de l'expression philosophique thomiste sur l'intention profonde qui l'anime, pourrait sans doute se ramener « à une critique insuffisante de la hiérarchie « platonicienne » du monde que la pensée chrétienne acceptera longtemps encore après l'apogée du XIII^e siècle » (p. 29). De cette influence latente, l'auteur relève cinq manifestations : dans la saisie de l'unité de l'être, dans son affirmation comme acte, dans l'angélologie, dans le chapitre sur la cause première absolument distincte en son immédiation même des causes particulières, enfin dans la détermination correcte des rapports entre l'être, l'acte et la puissance, la matière et la forme. Mais, à travers ces hésitations et ces détours, « le mouvement authentique et secret de la pensée thomiste affirme de plus en plus, non la hiérarchie de l'être, mais son unité : unité de l'amour créateur, unité du Créateur et de la création, unité de chaque être en lui-même et avec tout l'univers sous l'emprise « intérieure » de l'Unité créatrice » (p. 30). Ainsi peut s'élaborer une métaphysique de la participation de l'être qui est la métaphysique d'un théologien « profondément impliquée... par la théologie de la charité » (p. 88). Ainsi peut s'expliciter progressivement la transcendance absolue de Dieu en même temps que son immanence radicale au monde qu'il suscite : « causer l'être, c'est susciter l'agir » autonome. A la suite de M. Gilson, du P. Féret, du P. Geiger, du P. Fabro, le P. Hayen souligne, dans le second livre, le caractère *concret* de la réflexion thomiste : c'est la métaphysique concrète assumée par la foi qui fonde le caractère concret de sa théologie. Plusieurs indices sont apportés en ce sens. L'auteur s'attarde davantage à deux points particulièrement révélateurs. Le premier est la réponse thomiste à la question, classique au moyen âge, de l'annihilation de l'univers. Saint Thomas y passe d'une considération, dans l'abstrait, de la *potentia Dei absoluta* — Dieu *pourrait* anéantir la création — à la découverte concrète de la *potentia Dei ordinata* — Dieu ne *« peut »* pas anéantir l'univers. « La nécessité abstraite des propriétés essentielles et de leur expression conceptuelle est donc

enveloppée par la nécessité concrète de l'amour » (p. 146). Le second point étudié de près est la *necessitas ex suppositione* et le sens que lui confère la réflexion thomiste. Concrète, la réflexion philosophique de saint Thomas ne l'est pas seulement parce qu'elle porte sur le concret, sur le réel plutôt que sur le possible; cela même elle ne l'accomplit que parce qu'*en elle-même* elle est concrète — non pas *pure* connaissance, mais *acte* de réflexion. Elle se situe dès lors dans le mouvement de la vie de l'esprit dont elle constitue un moment dialectique; « par l'*éveil* de la réflexion, la vie extérieure *s'achève* en connaissance, laquelle, à son tour, s'achève en amour *s'exprimant* dans des œuvres extérieures » (p. 201). C'est ici qu'intervient « la notion qui commande l'intelligence de cette dialectique : la notion d'*expression* » (p. 201). C'est en effet la distinction dans l'unité de l'*exercice* et de l'*expression*, reprenant avec plus de rigueur et de précision la distinction thomiste entre exercice et spécification, qui rend possible une métaphysique de l'acte d'être (p. 9). Dès le premier volume de *La communication de l'être* elle commandait la distinction du théologal et du théologique que n'ont pas comprise tous les critiques (p. 8 sq.). Elle exige, de celui qui accède de l'« ordre extérieur » à l'« ordre intérieur », assumant celui-là dans celui-ci, le « renversement » de l'entrée en métaphysique. On lira donc avec une particulière attention ces pages souvent denses (p. 202 sq.). Passant par les étapes successives de l'abstraction totale, de l'« induction » et du jugement, la réflexion apparaît comme un cercle. Mais ce cercle n'est pas « bouclé », car la *demonstratio propter quid* n'est pas possible en dehors des mathématiques (où *eadem sunt priora et quoad se et quoad nos*). « Jusqu'au moment suprême de l'acte de mourir, l'homme est incapable d'une connaissance parfaite de la réalité concrète » (p. 232). Dès lors le jugement spéculatif ne trouvera « son achèvement que dans l'action », c'est-à-dire dans le passage « à l'amour et aux œuvres extérieures de l'amour » (p. 232). Le « jugement s'achève en vouloir en raison même du mouvement de son exercice concret » (*ibid.*). De cette relation vivante entre intelligence et volonté on voit surgir le caractère à la fois nécessaire et libre de la métaphysique; on comprend aussi à partir de là la doctrine thomiste sur la connaissance par connaturalité tant dans l'ordre moral que dans l'ordre spéculatif. Ayant développé ce point qu'il estime fondamental et essentiel au thomisme, métaphysique concrète, l'auteur peut commencer à élaborer « l'ordre philosophique de saint Thomas ». « Entrant dans sa pensée, ou plutôt dans le courant de vie où émerge sa pensée » (p. 265), il s'efforce de le faire en disciple qui écoute son maître et exprime ce que celui-ci lui inspire. *Philosophia perennis*, la scolastique suscite en celui qui s'y livre un effort d'élaboration jaillissant d'une communion « fontale » de pensée. *Philosophie réflexive*, elle commence par le « passage du monde extérieur à l'ordre intérieur » ou plus exactement par « la récupération du monde extérieur dans l'accès conscient à l'ordre intérieur » (p. 274); elle est le moment de conscience du « cercle de la vie de l'esprit découvrant Celui qui en est la « cause créatrice ». Résultant de l'être et reconnaissant la « priorité » de l'être sur la conscience, elle est nécessairement *intellectualiste* : elle fait d'une part la découverte des principes d'être et de leur distinction réelle (dans la ligne de la philosophie aristotélicienne), et découvre d'autre part la « participation de Dieu par les êtres et son unité primordiale » (selon la ligne de la réflexion platonicienne). L'impossibilité de synthétiser ces deux « tronçons » de la métaphysique thomiste définit finalement cette dernière comme « définitivement ouverte » et souligne le caractère *dynamique* de la philosophie de saint Thomas : le mouvement de la réflexion conduit à l'« engagement personnel », à « une attention assez fidèle à la présence créatrice de Dieu pour discerner « la grâce du moment présent » et accepter d'y être fidèle » (p. 323).

L'effort du scolastique élaborant, dans une communauté d'intention avec saint Thomas, la métaphysique, se poursuivra dans les deux volumes annoncés sur « la présence créatrice » et « la divine ressemblance ». Ce second volume comporte une table méthodique des matières d'un usage facile autant qu'intéressant. Cette étude révèle une longue familiarité avec le *Doctor communis* et se présente comme un effort de fidélité se traduisant dans une réflexion personnelle et « responsable ».

S. Decloux, S. J.

G. Siewerth. — *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.* Coll. Horizonte, 6. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 23 × 17 cm., 519 p. Prix : 36 frs.

Le projet primitif auquel répondit finalement cette étude fut un essai de confrontation entre les expressions heideggeriennes ayant trait à l'expérience et à la pensée au sujet du divin (le *göttlich*, les *Götter*, le *Gott* et *Gott* sans article) et la philosophie thomiste de la connaissance de Dieu. Mais l'auteur se vit bientôt obligé de replacer ces expressions heideggeriennes dans l'ensemble de la philosophie du penseur allemand, et d'éclairer par leur situation historique respective les positions des deux auteurs étudiés.

Si l'essence de l'homme consiste, pour Heidegger, à mettre en œuvre historiquement en s'y situant lui-même l'être qui se révèle à lui, et si l'histoire de l'être commence avec l'oubli de l'être, toute forme historique de pensée, en tâchant de réaliser historiquement l'être, est en même temps une forme d'« erreur » dont ne peut absoudre aucune dialectique, l'être ne pouvant être pensé de manière absolue.

Cette historicité propre à l'être et à son éclairement, il fallait l'appliquer aussi au problème de la connaissance de Dieu. Dans sa thèse parue en 1939 sur le thomisme comme système d'identité, l'auteur s'était efforcé d'éclairer systématiquement, à partir des structures essentielles de l'être de l'étant la « possibilité de la connaissance de Dieu ». Son exposition peut se résumer comme suit : « l'être n'actue pas seulement l'essence, mais à travers elle revient à soi-même, et pose ainsi l'existence dans une ouverture transcendante, l'éclaire et lui accorde avec l'acte à la fois le fondement de vérité qui rend possible toute connaissance dans l'être de l'étant déployé en univers » (XVII). Heidegger ajoute à cela l'historicité de la réflexion et son « oubli de l'être », qui envahit la pensée contemporaine, pose la question du rapport qu'entretient avec lui la grande tradition de la « philosophia perennis » occidentale. La perte de l'être thomiste pour la réflexion invite à en rechercher les racines dans la conceptualisation de l'être ou dans le « possible des essences » qui dominent le « destin de la pensée de ces derniers siècles ». C'est ainsi qu'éclata d'ailleurs la contradiction au centre même de la pensée occidentale, provoquant la cassure de la chrétienté en deux « confessions », et opposant bientôt à l'intérieur de celles-ci une spiritualité révélée purement théologique et un monde autonome déchu, objet exclusif de la technique. Les penseurs chrétiens eux-mêmes n'échappèrent pas à ce destin qui fait en même temps leur grandeur. Et c'est par la logicisation du concept d'être que la métaphysique de Suarez, qui devait commander trois siècles de pensée, s'exerce à combler la différence nominaliste entre le concept et la réalité. Mais cette aventure du rationalisme moderne est à replacer dans l'ensemble du mystère chrétien. Quel est le sens de cet oubli de l'être en ces siècles d'histoire occidentale? Moment de la mort, qui doit conduire à la vie et à l'éclatement de l'esprit.

Nous ne résumerons pas l'ensemble des aperçus historiques de l'auteur : son étude de la dernière scolastique et des temps modernes à l'intérieur de cette optique (Eckhart, Scot, Nicolas de Cuse, Suarez, Descartes, Leibniz, Böhme, Hegel). Nous ne reprendrons pas non plus ses critiques, parfois discutables sur la néo-scolastique du P. Maréchal ou du P. Lotz. L'ensemble de cette étude représente un monument qui stimule la réflexion et invite au dialogue.

S. Decloux, S. J.

R.-E. Lacombe. — *L'apologétique de Pascal. Etude critique.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 23 × 14 cm., 320 p. Prix : 1250 frs.

Ce n'est pas un essai historique qu'on nous propose, mais une critique de l'apologétique pascalienne, possible aujourd'hui comme hier, s'il est vrai « que les idées philosophiques ne sont pas simplement le reflet d'une époque, mais ont aussi une valeur intrinsèque » (p. 7). Après Voltaire au XVIII^e^ s., Havet au XIX^e^, voici donc aujourd'hui une critique de Pascal par M. Lacombe, inspirée d'un point de vue renouvelé puisqu'il est celui d'un « incroyant du XX^e^ s. » et que

« les nombreuses études auxquelles a donné naissance l'ouvrage de Pascal, permettent de pénétrer mieux sa pensée et de la juger plus impartialement » (pp. 8-9).

La critique cependant se trouve dès l'abord affrontée à une difficulté particulière : l'inachèvement de l'œuvre pascalienne et l'incertitude sur l'arrangement et le sens définitif des *Pensées*. La marche générale de la démonstration semble bien cependant s'y modeler sur les moments suivants : préparation de l'incrédule en s'adressant à sa raison et à son cœur (la religion chrétienne n'est pas déraisonnable, puisque seule elle permet d'expliquer les contradictions de l'homme; il est souhaitable qu'elle soit vraie, puisque seule elle apporte un remède à ses misères) ; preuve véritable (miracles, prophéties...).

L'auteur étudie alors la foi pascalienne et le rôle du cœur (au début et à la fin de l'apologie, contre Jeanne Russier, qui en postule l'intervention dans l'administration même des preuves). L'argument du pari, sorte de hors-d'œuvre indépendant, est ensuite longuement critiqué et sa valeur niée puisqu'elle ne reposerait finalement que sur la loi des grands nombres permettant « de transformer en avantage réel l'avantage théorique déterminé par le calcul » (p. 110). « Loin de s'imposer à tout être raisonnable comme un calcul objectif, il ne peut valoir que pour une catégorie particulière d'êtres humains, pour ceux qui appartiennent à un certain type psychologique, ont une certaine attitude en face de la vie. » Quant à l'incapacité humaine d'atteindre la vérité, Pascal, qui ne peut faire taire son besoin d'absolu, la juge propre à faire naître le désespoir. Sans remettre en question les limites de la connaissance humaine, l'incrédule ne se troublera pas pour autant et il lui suffira « d'atteindre une vérité humaine, en accord avec sa raison et avec son expérience et permettant d'ordonner rationnellement cette expérience... » (p. 133). Même différence d'optique dans l'interprétation de la justice : celle-ci, pour Pascal, « doit être éternelle et universelle, brillant d'un éclat qui l'impose à tout esprit », tandis que l'incroyant, « parce qu'il accepte et qu'il aime le monde dans lequel nous vivons, se fait le plus souvent une conception beaucoup moins simple de la justice et de la vertu ». Même constatation encore dans l'appétit de bonheur : « il ne suffit pas de désespérer l'incrédule pour l'orienter vers le christianisme » (p. 160), son « amour de cette vie terrestre » ne débouchera pas sur « le désir d'une vie éternelle » (p. 164). Son esprit, objectera-t-on, n'est-il pas obscurci par le divertissement? Mais ce serait là préjuger de la réponse : « C'est parce que Pascal ne conçoit le bonheur véritable que comme une possession éternelle et immuable qu'il ne peut voir dans l'action humaine, quelle qu'elle soit, qu'une agitation, vaine, un divertissement » (p. 173). Aussi, affronté à la solution chrétienne ne se sentira-t-il « nullement enclin, comme l'eût voulu Pascal, à penser que la religion chrétienne donne de la condition humaine une explication assez satisfaisante pour que sa raison lui accorde un préjugé favorable » (p. 199).

Quant aux arguments de la seconde partie, « la critique historique est de nos jours bien plus exigeante » (p. 212) et l'on sourit devant certaines de ses affirmations. Pascal d'ailleurs — l'auteur y revient à plusieurs reprises — ne possédait guère de sens historique. Prophéties et miracles ne peuvent guère qu'acheminer vers une « forme de surnaturel que la grâce engendre dans le cœur de l'homme » (p. 291). Mais pour passer du miracle matériel à l'affirmation du surnaturel proprement divin, il semble que Pascal se soit lui-même privé, par son affirmation du Dieu caché et son renoncement aux preuves philosophiques de l'existence de Dieu, de l'appui nécessaire dont dispose l'apologétique classique.

L'auteur revient, dans sa conclusion, à l'essentiel de ses objections. A ses yeux le discours pascalien ne semble guère exercer sa logique et son emprise que sur les esprits atteints comme lui du mal de l'absolu. Mais ne serait-ce pas là maladie contingente et dont l'homme aurait à se guérir? Ou ne faut-il pas, plus fondamentalement, reconnaître l'existence de deux groupes irréductibles d'esprits? Cette thèse du « relativisme psychologique » est reprise avec quelques hésitations : « Il est certes possible qu'un jour il faille décidément reconnaître l'existence de types humains irréductibles, dont les aspirations et les croyances ne sauraient coïncider. Mais il est possible aussi que l'attitude chrétienne ou bien l'attitude incroyante disparaisse peu à peu devant l'attitude opposée. Et il

est possible encore que triomphe un jour une attitude qui ne serait ni celle du chrétien ni celle de l'incroyant d'aujourd'hui, mais réunirait certains aspects de l'une et de l'autre ou bien serait vraiment nouvelle par rapport à l'une comme à l'autre » (pp. 316-317).

Le souci d'impartialité dont l'auteur fait preuve est certes louable. Mais il nous apparaît passablement imperméable à l'expérience de « l'absolu », qui seule peut fonder l'apologétique pascalienne, comme à vrai dire toute métaphysique véritable, mais qui n'en révèle pas moins, à qui la fait, son inéluctable nécessité. Le moment où il s'agit d'ouvrir à cette expérience essentiellement personnelle est assez délicat, qu'il s'agisse d'éducation en général ou de pédagogie de la foi en particulier.

S. Decloux, S. J.

M. Gueroult. — *Malebranche. Tomes II-III. Les cinq abîmes de la Providence.* 1. *L'ordre et l'occasionalisme.* 2. *La nature et la grâce.* Coll. Philosophie de l'Esprit. 2 vol., Paris, Aubier, 1959, 13 × 23 cm., 282 et 426 p. Prix : 150 et 225 frs belges.

Avec l'autorité et la rigueur scrupuleuse dans l'analyse qu'on lui connaît, l'auteur poursuit l'étude de Malebranche, qu'avait entamée un premier volume sur « la vision en Dieu ». Le premier des deux tomes que nous recensons ici s'attaque aux problèmes de l'ordre et de l'occasionalisme dans la philosophie de Malebranche.

Grâce à la théorie de la vision en Dieu, « l'homme peut légitimement se situer au point de vue de Dieu et apercevoir par sa raison les nécessités qui gouvernent l'acte créateur libre » (p. 7). Ainsi peuvent s'élaborer un « système universel du monde (physique et moral, naturel et surnaturel) », « cette haute métaphysique théologique que Descartes récuse » et « l'explication rationnelle d'un certain nombre de mystères divins à laquelle l'orthodoxie répugne » (*ibid.*). Ainsi « s'édifie une colossale machinerie qui commande aux actions de Dieu, à celles de l'homme, des anges et du Christ, aux mouvements des choses matérielles » (p. 10). Le malebranchisme s'apparente en cela au leibnizianisme. Mais toute cette machinerie « ne supprime pas la liberté : ni celle de Dieu, sans laquelle elle ne pourrait pas plus être construite que mise en mouvement, ni celle de l'homme dont elle permet l'épanouissement... » (p. 11). C'est au difficile problème de la conciliation dans la création de la liberté et de l'ordre (ou sagesse divine déterminant la gloire extrinsèque comme fin ou motif de la création), que l'auteur consacre certaines de ses pages les plus rigoureuses et de ses discussions les plus serrées. Introduisant dans la création une nécessité de spécification et la notion de « motif », comment Malebranche peut-il maintenir la liberté d'exercice qu'il prétend sauvegarder par ailleurs? La plupart de ses adversaires ont pressenti sur ce point la faiblesse de sa position, même si leurs attaques n'atteignent pas toujours le but. Dans la vaste machinerie où s'engage la philosophie de Malebranche (système de justice universelle), l'auteur s'attache à fixer la place de l'Incarnation et de la « simplicité des voies », avec leurs difficiles relations. Il s'agit, dans l'ensemble de son système, des « deux facteurs constitutifs d'une combinatoire de *compensation* destinée à résoudre le problème de la mise en équilibre de deux termes incommensurables : l'action créatrice d'un être infini, la finitude du monde créé » (p. 204). Sur ce point Malebranche se distingue fortement de Leibniz, dont la « combinatoire d'harmonisation interne par accord intime des spontanéités » s'oppose à sa « combinatoire de compensation par action externe et contrariée » (p. 207). Et c'est ainsi que se fonde la divergence radicale entre l'harmonie préétablie et l'occasionalisme. Chez Malebranche la création est continuée à chaque instant, car toute l'efficace des choses est celle de Dieu et les causes naturelles ne sont que les « occasions » ou conditions qui permettent de donner à l'efficace divine la forme d'une loi. Vision des choses fortement imprégnée d'augustinisme; et l'auteur déjà avait abordé la question des interprétations « rationaliste » et « volontariste » d'Augustin (pp. 33 sq.), qui expliquent les polémiques de Malebranche avec Arnauld, Bossuet, Fénelon, Leibniz. Dans le gouvernement des choses Dieu se soumet, selon Malebranche, à une légalité générale qui comprend cinq lois fondamentales : trois de la nature (lois de

la communication des mouvements, lois de l'union de l'âme et du corps, lois de l'union de l'âme avec la substance intelligible de la Raison universelle) et deux de la grâce (lois générales des grâces de l'A.T. et lois des grâces du N.T.).

C'est à sonder ces cinq abîmes de la Providence que s'attelle le second volume : « ceux du monde matériel, du monde psychophysique, du monde psycho-intellectuel qui font les abîmes de la nature, ceux du monde angélique et du monde évangélique qui font les abîmes de la grâce. L'ordre de l'investigation reflète à la fois l'ordre épistémologique des degrés de difficulté croissante et l'ordre axiologique des degrés de perfection croissante selon la hiérarchie de la justice. » (p. 7). — Notre rapide présentation ne pourrait suffire à donner connaissance d'une étude qui s'impose à l'historien de la philosophie. La résumer, c'est trahir aussi bien l'habile et souple interprète (à qui nous devons déjà un excellent « Descartes selon l'ordre des raisons ») que le penseur difficile et profond qui fait l'objet de son étude et à qui Bayle rendait cet hommage : « Le système du P. Malebranche est l'ouvrage d'un génie supérieur et l'un des plus grands efforts de l'esprit humain » (p. 374). S. Decloux, S. J.

A. Bernard, O.P. — *Noos. Esquisse d'une Philosophie de l'Esprit.* Coll. Alternance. Paris, Edit. du Scorpion, 1958, 19 × 14 cm., 254 p.

« Suprématie de l'esprit » : c'est en cette formule que l'auteur condense la loi du véritable humanisme. Sa philosophie se résume en une affirmation : « tout est esprit », entendu au sens très général d'« activité organisatrice », par opposition à la nature. L'auteur lui-même présente son travail comme « un modeste essai d'ordre philosophique », sans « prétention scientifique originale » et s'arrêtant « au seuil de la théologie » (p. 15). Les parties s'intitulent comme suit : l'esprit naturé, l'esprit naturant (connaissance et connaissance humaine), l'esprit absolu, l'humanisme; l'ouvrage se termine par une « synthèse et conclusion ».

Quelques phrases pour donner le ton général : « L'esprit naturé prend place entre l'esprit naturant et l'Esprit absolu comme la maison vient s'insérer entre la pensée de l'architecte qui l'a conçue puis réalisée et l'esprit du spectateur impressionné par la vue de l'édifice et qui en dégage le plan. En d'autres termes, l'énergidée naturée prend naissance dans son milieu nourricier, l'Esprit absolu, qui l'a conçue, organisée et finalement réalisée en la projetant dans une œuvre. Là, l'énergidée est dotée d'une existence objective, elle est en elle-même. Elle retrouve une existence mentale dans l'esprit naturant contemplateur qui la perçoit, l'analyse, la pense en profondeur et remonte inductivement à son Foyer primitif, l'Esprit absolu » (p. 238).

Regrettons que les notes et renvois aient été rejetés à la fin du volume, et relevons le jugement porté sur le P. Teilhard (dont le *Phénomène humain* apparaît comme « un manifeste d'optimisme et d'espoir jeté à notre monde déboussolé et anxieux », p. 124). S. Decloux, S. J.

M.-L. Roure. — *Logique et métalogique.* Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique. Coll. Problèmes et doctrines. Paris-Lyon, Vitte, 1957, 23 × 14 cm., 282 p.

La question posée par l'auteur est celle du « sens et de la valeur de la pensée logique ». Le débat entre logique ancienne et logique moderne, « également nécessaires et capables de se prêter un mutuel appui » (p. 258), ramène ce problème à ses termes essentiels : auto-suffisance de la logique ou dépendance par rapport à la métaphysique. Or il apparaît que l'ontologique est toujours impliqué dans le jeu des premiers principes; que l'affirmation, même dans la logique la plus formalisée, « ne peut avoir un sens sans recours implicite à une intuition et un univers d'objets » (p. 253); que la vérité formelle enfin ne peut se définir sans recours au vrai ontologique. Sans franchir les limites où s'inscrit son discours, le logicien devra donc toujours reconnaître que sa discipline « pose des problèmes d'ordre philosophique qu'elle n'a pas qualité pour résoudre » : présence d'un absolu au discours logique, « préalable à toute opération, mais qui lui-même

ne peut se découvrir que dans les opérations qu'il explique et qu'il fonde » (pp. 253-254).

La position à la fois sûre et équilibrée de l'auteur nous paraît de nature à éclairer ou à rectifier bien des problèmes fort souvent mal posés.

S. Decloux, S. J.

R. S. Hartman. — *La estructura del valor.* Fundamentos de la axiología científica. Mexico, Fondo de cultura economica, 1959, 22 × 15 cm., 334 p.

« Le monde des valeurs succédera au monde des faits » dans la mesure où nous nous résoudrons à apprendre « les lois de notre nature intérieure... dans la forme symbolique de la science, qui est l'unique forme de connaissance précise que nous possédions » (p. 109). L'auteur va donc inaugurer cette nouvelle ère pour la morale par l'établissement d'une axiologie scientifique. Le livre que nous recensons n'en fournit que les considérations préliminaires : « il ne discute pas les valeurs spécifiques, telles que les valeurs économiques, esthétiques ou religieuses; et sa référence à la valeur morale, bien que fréquente, est illustrative et provisoire plutôt que substantielle et définitive » (p. 11). Son but est avant tout de montrer la possibilité de cette science nouvelle; car, pour lui « la valeur est un objet de connaissance comme tout autre objet, ne différant pas ce point de vue de ce qu'est la rose pour le botaniste ou le courant électrique pour le physicien » (p. 14). A côté des « collectionneurs de valeurs » et des « métaphysiciens et phénoménologues », il y a place pour les « scientifiques de la valeur ». George E. Moore en fut « le Benjamin ou le Kepler » ignoré, qui en écrivit les Prolégomènes. Comme dans l'étude de la nature, il est temps de passer en morale de la philosophie à la science (p. 24). Le déséquilibre du monde actuel provient en effet du fait que « nous possédons aujourd'hui une philosophie et une science naturelle, mais que nous n'avons pas une philosophie ni une science morale ». Il s'agit donc de « construire une superstructure qui soit pour les sciences morales ce que les mathématiques sont pour les sciences naturelles » (p. 31). Formelle et universelle, construite sur des axiomes simples, cette superstructure « doit contenir toutes les marques possibles de référence pour les sciences morales » (*ibid.*). Axiome fondamental de cette axiologie scientifique, déjà énoncé par Moore : « le bien n'est pas une propriété naturelle et pourtant il dépend uniquement des propriétés naturelles de la chose qui est bonne... (D'où) le bien est une propriété des concepts et non des objets... Une chose est bonne si, et uniquement si, elle réalise l'ensemble des propriétés de la compréhension de son concept » (pp. 42-43). L'axiologie formelle consistera à développer chacun des mots de ce principe fondamental, en particulier le mot « compréhension ».

Nous ne poursuivrons pas l'enquête à travers la « structure de la science », « l'état actuel de l'éthique philosophique » et « le système de l'axiologie scientifique ». L'auteur s'est défendu à l'avance contre tout jugement critique : « Ceux qui ne sont pas familiarisés avec les changements révolutionnaires imposés par Galilée en philosophie de la nature, seront surpris dans une certaine mesure — nous osons espérer qu'ils ne se troubleront pas, comme les contemporains de Galilée — par les changements radicaux introduits en philosophie morale... Le lecteur idéal de ce livre sera donc celui qui est passablement familiarisé avec l'histoire de la science et profondément préoccupé par le chaos moral de notre époque... Celui qui est profondément préoccupé par la crise morale de l'époque, sans être familiarisé partiellement ou totalement avec la transition de la philosophie naturelle à la science naturelle, se verra émotionnellement engagé dans la situation que nous décrivons; et notre solution — celle de l'engagement effectif moyennant la prise de distance scientifique — lui paraîtra paradoxale et opposée à ses propres sentiments. Il valorisera, ou plutôt dévalorisera, le livre au lieu de le considérer avec distance comme un argument rationnel, et il illustrera ainsi le présupposé même de ce livre, à savoir qu'on n'accède à aucune *compréhension* de la valeur sans prendre *distance* vis-à-vis de la valorisation » (p. 24). Mais l'auteur peut-il *prouver* que *toute* source de connaissances relève des mathématiques au sens strict? Et les principes méthodologiques de la science elle-même

peuvent-ils se justifier critiquement sans faire appel à une expérience d'ordre supra-mathématique? S. Decloux, S. J.

H. André. — *Natur und Mysterium.* Schöpfungskosmologische Prolegomena heute. Coll. Horizonte, 7. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 23 × 17 cm., 237 p. Prix : 24 frs.

« La nature n'est pas un appareil fonctionnel mécanique d'uniformité quantitative, mais un règne incommensurablement ordonné d'êtres originaux et individuels, dont la structure formelle et qualitative échappe à la science mathématique pour ne se révéler qu'au regard d'une sensibilité spirituelle » (p. 236). Cette phrase de Gustav Siewerth, dans son étude qui clôture ce livre (« La structure transcendentale de l'espace »), résume bien la conviction fondamentale de Hans André. Les chapitres de cette étude se proposent de compléter les trois volumes déjà parus qui composent sa philosophie de la vie. Les sujets traités sont, dans l'ordre : « Nature comme événement et témoignage », « Rien que des fantômes? «, « Fleur et graine comme événement et allégorie », « Réflexions à propos de Frans von Baader », « Nicolas de Cuse : Sur l'Image », « Changement de l'image du monde à la lumière de l'ontologie de la création ». Spécialiste des sciences exactes en même temps que philosophe de la nature, l'auteur refuse toute coupure entre les sciences de la nature et la philosophie religieuse; il contemple la nature d'un regard métaphysique, religieux et chrétien en relation avec les mystères fondamentaux de la révélation. Il s'agit pour lui d'écouter Dieu partout où il nous parle, « aussi bien par sa révélation naturelle dans l'œuvre de la création que par la surnaturelle dans l'œuvre de la rédemption » (p. 100). « C'est en lui et pour lui et selon ses mesures — non par la médiation d'un démiurge ou d'une âme du monde — que toute la cosmogénèse, biogénèse et anthropogénèse est emportée dans la marche de la nature et de l'histoire et ainsi dans la richesse et l'abyssale profondeur du mystère... » (pp. 100-101).

S. Decloux, S. J.

R. Pavese. — *La logica sintetica e la storia della filosofia.* Coll. Il pensiero filosofico. Série 2, 8. Padoue, Cedam, 1956, 25 × 18 cm., 242 p. Prix : 2.500 lires.

L'essai de M. Pavese démontre sans doute à ses yeux la fécondité de sa « logique synthétique » ; mais il veut surtout souligner la consistance métaphysique du réel en assumant l'histoire de la philosophie et en l'interprétant sur la base des « rapports fondamentaux » relevés dans la totalité par la spéculation métaphysique. Le livre comprend donc deux parties : dans la première sont repris les éléments essentiels du « Résumé de Logique synthétique » ; la seconde, grâce à un survol des moments les plus significatifs dans l'histoire de la philosophie, repère dans les thèses les plus disparates en apparence les aspects particuliers que doit intégrer la connaissance du vrai. Ainsi sont abordés successivement Parménide et Héraclite, Platon, Aristote, Plotin, Augustin et Scot Erigène, saint Anselme, saint Thomas, Duns Scot, Descartes, Locke, Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Campanella, Spinoza, Berkeley, Hume, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Gioberti, Bergson, Comte, Spencer, Ardigo, Varisco. Les développements philosophiques de l'auteur nous mettent plus d'une fois mal à l'aise. Sa réflexion métaphysique ne semble pas suffisamment dégagée des pièges imaginatifs auxquels succombe fatalement tout essai de bâtir un système du réel apparenté à la construction du physicien. S. Decloux, S. J.

*Husserliana. Tempo e intenzionolità.* Coll. Archivio di filosofia. Padoue, Cedam, 1960, 25 × 18 cm., 203 p. Prix : 1.700 lires.

Ce volume collectif commence par un texte de Husserl lui-même, écrit en septembre 1933, sur la théologie universelle, et dont le texte allemand est suivi d'une traduction italienne par Enzo Paci et d'un commentaire du même auteur. Les contributions suivantes sont signées de Paolo Caruso (*L'Io trascendentale*

*come « durata esplosiva », intenzionalità e tempo nelle fenomenologia di Husserl*), Franco Bosio (*Costituzione statica e costituzione genetica*), Emilio Renzi (*Criticismo, fenomenologia e problema della relazione interpersonale secondo Ricœur*), Giovanni Piana (*Saggi di Fenomenologia*), Virgilio Fagone (*Tempo e intenzionalità* : Brentano-Husserl-Heidegger), Walter Biemel (« *Zur Transzendentalen Phänomenologie* » von G. Funke), Armando Plebe (*Un tentativo di estetica fenomenologica* : J. C. Piguet), Leo Lugarini (*Studi Husserliani*), Franco Bianco (*Intorno ai rapporti tra l'ontologia fenomenologica e il problema della demittizzazione*), Jakob Wyrsch (*Der Geisteskranke und die Zeit*).

Le motif principal invoqué par Enrico Castelli pour le choix du thème auquel est consacré ce numéro de l'« Archivo di Filosofia » est l'importance du dépassement du solipsisme dans la réflexion contemporaine. La phénoménologie permet-elle de dépasser le solipsisme, et rejoint-elle le « temps de l'autre » ?

S. Decloux, S. J.

M.-F. Sciacca. — *Acte et Etre*. Coll. Philosophes italiens. Paris, Aubier, 1958, 19 × 12 cm., 226 p. Prix : 885 frs.

« Acte et Etre » forme avec « L'homme, ce déséquilibré » la « philosophie de l'intégralité » de M. Sciacca. Dans l'introduction l'auteur développe les positions de base de son ontologie ; il analyse ensuite, en deux chapitres, l'essence de l'être et la dialectique de ses formes, l'existence et la réalité dans leur dialecticité. On sait les sympathies augustiniennes de l'auteur. « Etre déséquilibré », sujet fini en qui est présente l'essence infinie de l'être, l'homme selon lui renvoie nécessairement, pour fonder son Idée qui le transcende, à un Esprit infini dont elle est l'objet. « Présence de Dieu dans l'homme tout entier, non pas dans l'ordre de la connaissance conceptuelle, mais dans l'ordre ontologique,... présence qui est l'essence même de la personne » (pp. 174-175). Exister apparaît donc à l'homme comme une « croissance dans la verticalité de l'Idée et des valeurs qui s'appuient sur l'Etre en soi, source de tout existant et de toute valeur » (p. 126). Un appendice est consacré à des réflexions critiques sur « l'acte de l'actualisme » : l'auteur y révèle la portée exacte de l'influence de Gentile sur sa propre formation intellectuelle et philosophique. Il confronte leurs deux positions.

S. Decloux, S. J.

N. Petruzzellis. — *Meditazioni critiche*. Naples, Libr. Scient. Editr., 1960, 22 × 14 cm., VI-341 p. Prix : 3.000 lires.

Il s'agit d'un recueil d'essais publiés surtout dans « Rassegna di Scienze Filosofiche » (1955-1959) et qui s'enracinent dans les œuvres antérieures de l'auteur, « La valeur de l'histoire », « Philosophie de l'art », « Les valeurs de l'esprit et la connaissance historique », surgissant souvent du contact avec d'autres pensées philosophiques. Citons dans l'ordre des chapitres : « Le mythe et la philosophie », « Psychologie et philosophie », « Le problème de la valeur », « Universalité et individualité de la valeur », « L'activité intellectuelle de connaissance », « Logique et phénoménologie » (à partir de Husserl), « Sur la catégorie de possibilité » (à partir de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, N. Hartmann...) ; « La spiritualité de l'âme et les problèmes de la pensée contemporaine » (de l'idéalisme à l'existentialisme, et de la phénoménologie au « problématicisme »), « Education et expression », « John Dewey et le problème religieux », « Les grands philosophes selon Karl Jaspers », « L'existentialisme et la signification de notre temps », « Aristophane et la sophistique », « Freud et la guerre », « Le retour du droit ».

Les positions de l'auteur nous paraissent dans l'ensemble à la fois équilibrées et judicieuses.

S. Decloux, S. J.

## HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* sous la direction de R. AUBERT et E. VAN CAUWENBERGH. Fasc. 80-81 : *Dioscore-Dumno*. 2 vols, Paris, Letouzey, 1959, 28 × 20 cm., col. 513-1024. Prix : 20 frs par fasc. ; en souscription : 15 frs.

Deux nouveaux fascicules du célèbre dictionnaire. La notice principale, tant par l'abondance des détails que par les mentions bibliographiques, est consacrée à Dublin : histoire profane, histoire ecclésiastique, maisons religieuses, groupes religieux non-catholiques, établissements d'éducation, question de la primatie sur l'Eglise d'Irlande, liste des évêques et archevêques catholiques et anglicans. C'est la première fois qu'une monographie de cette ampleur et de cette valeur paraît en français sur la capitale irlandaise. Deux autres notices très importantes sont consacrées à saint Dominique (par son biographe attitré, le P. Vicaire) et à Douai (par Ch. Lefèbvre). Cette dernière très intéressante par les détails fournis au sujet de la célèbre université. Citons encore les notices consacrées à diverses abbayes : Disentis, Divielle, Doberan, Dore, Le Dorat, Donegal, Dünamünde, Dürnstein ; à l'ancien évêché de Dol en Bretagne ; à la ville de Dubrovnik (anciennement Raguse). Parmi les notices biographiques, quelques-unes intéressent des personnages plus récents, au sujet desquels il est parfois difficile de recueillir des renseignements valables et complets : ainsi Mgr Doutreloux, évêque de Liège (par Paul Gérin) ; Mgr Douais, historien et évêque de Beauvais (par E. Delaruelle) ; l'historien espagnol Donoso Cortès ; l'historien allemand Döllinger ; et le plus grand de tous, Mgr Duchesne. Il est à peine exagéré de dire que la notice consacrée à ce dernier constitue la plus éloquente des réhabilitations.

R. Mols, S. J.

A. SCHUCHERT. — *Kirchengeschichte*. Von den Anfängen der Kirche bis zur Gegenwart. Kempen, Thomas-Verlag, 1958, 25 × 17 cm., 852 p.

Spécifions tout d'abord qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage destiné aux spécialistes en histoire ecclésiastique ni à ceux qui se préparent à le devenir. Il ne s'adresse pas davantage au tout-venant des lecteurs. A elle seule, son apparence de gros bottin suffirait à les décourager. Mais pour permettre au public cultivé de s'initier aux épisodes les plus marquants de l'histoire de l'Eglise, pour en donner une bonne vue d'ensemble à des étudiants, sans les obliger à feuilleter un grand nombre de volumes, pour orienter en ce domaine les membres des cercles d'action catholique, les lecteurs les plus cultivés des bibliothèques populaires, cet ouvrage est susceptible de rendre de grands services. Il se présente comme une suite de 136 récits d'une lecture très facile, où se trouvent enchâssés des extraits de documents historiques célèbres. A raison d'un quart d'heure par jour, il permet d'acquérir une connaissance sérieuse des principaux événements de l'histoire de l'Eglise, en moins d'un semestre. Outre une série de cartes et de reproductions dessinées dans le texte, le volume est illustré de 34 planches, dont la plupart sont peu habituelles. Citons la Création du Ciel et de la Terre par Bertram de Minden (1380), la cérémonie de la proclamation dogmatique de l'Assomption en la basilique Saint-Pierre (1950) ; une tête de crucifix sculptée par un artiste africain en 1953 ; la tête de l'apôtre saint Paul en gros plan (sarcophage de Junius Bassus, 359). Les vingt siècles de l'histoire écoulée sont assez inégalement répartis. Contrairement à ce qui se passe d'habitude, les époques ancienne et médiévale ont été largement favorisées (250 et 400 pages), les temps modernes et contemporains devant se contenter des 150 restantes. Cette répartition doit permettre à l'ouvrage d'être utilisé plus largement par des lecteurs protestants. S'ils le font, ils ne manqueront pas de remarquer combien l'article consacré à Luther a réussi à abandonner le ton polémique jadis en honneur.

R. Mols, S. J.

*Monasticon Belge.* Tome III. *Province de Flandre Occidentale.* Fasc. 1. Liège, Centre National de recherches d'histoire religieuse, 1960, 31 × 24 cm., 316 p.

Le « Monasticon Belge » constitue à l'heure actuelle une des entreprises historiques les plus importantes et les plus sérieuses et, pour cette raison même, probablement aussi une des moins rapides parmi celles qui sont en cours de parution dans notre pays. Il nous est donc doublement agréable de pouvoir en présenter ce nouveau fascicule à nos lecteurs, qui probablement ne connaissent que de nom l'ouvrage de valeur qu'il vient d'enrichir.

Le but du *Monasticon* est de constituer un répertoire monographique exhaustif et basé sur des recherches de première main de tous les établissements monastiques masculins et féminins ayant existé en Belgique durant l'Ancien Régime. Il s'agit donc d'une œuvre capitale pour l'histoire ecclésiastique du pays. Commencé à la fin du siècle dernier, grâce à l'initiative de l'historien entreprenant que fut Dom Ursmer Berlière, et continué après sa mort par un groupement interuniversitaire, le Centre National de Recherches d'Histoire Religieuse, il se compose actuellement de deux tomes, consacrés aux monastères des provinces de Namur, du Hainaut et de Liège.

C'est à une province flamande, la Flandre Occidentale, qu'échoit maintenant l'honneur de continuer la série. Cinquante monastères doivent y être étudiés : 19 relèvent de l'Ordre de S. Benoît, 7 de Cîteaux, 5 de Prémontré, 15 des Chanoines réguliers de S. Augustin (plus l'abbaye de Zoetendale à Maldegem, qui figure aussi dans la liste, bien que située en Flandre Orientale) ; enfin 3 maisons appartiennent à l'Ordre des Chartreux. Le fascicule que voici se limite aux 19 maisons bénédictines : les abbayes de S. Jean au Mont à Ypres, de S. Pierre à Oudenburg, de S. André près de Bruges ; les prévôtés de S. Amand à Courtrai et de S. Bertin à Poperinge ; les prieurés de S. Michel à Roksem, de S. Michel à Houthulst, de S. Riquier à Bredene, de S. Martin à Koekelare, de Notre-Dame à Eggewaartskapelle, de S. Martin à Bas-Warneton ; le monastère de Torhout ; enfin 5 abbayes de moniales : Notre-Dame à Messines, Sainte-Godelieve à Ghistelles, Sainte-Marie à Nonnenbossche près d'Ypres, S. Pierre et Notre-Dame à Merkem, les Dames Anglaises à Ypres et 2 prieurés : Poperinge (N.D. de Pitié) et Menin (N.D. de la Paix). Les 19 notices et l'introduction qui les précède sont toutes l'œuvre de Dom Nicolas Huyghebaert, un des meilleurs connaisseurs de l'histoire religieuse de la West-Flandre. Pour trois d'entre elles, il a recouru à la collaboration d'un deuxième spécialiste.

Chaque notice renferme un exposé d'orientation, aussi exhaustif que le permet l'état des sources disponibles. Cet exposé rassemble les renseignements suivants : a) désignation toponymique du monastère aux diverses époques de son histoire ; b) inventaire des sources littéraires et des documents d'archives qui le concernent et qui existent encore ou dont on peut démontrer qu'ils ont existé, avec mention et référence de tout ce qui en a été publié. Sont ainsi passés en revue les chroniques, nécrologes, chartes, comptes financiers et autres catégories de documents, d'après les fonds d'archives où ils sont conservés ; c) historiographie critique du monastère ; d) valeur de sa bibliothèque et destinée des principaux ouvrages lui ayant appartenu ; e) nomenclature des écrits les plus mémorables composés par ses membres ; f) iconographie, héraldique, inscriptions, restes monumentaux. Après quoi la notice se poursuit par un résumé de l'histoire du monastère et par une notice biographique de chacun de ses abbés ou prieurs.

Evidemment la majeure partie des très nombreux détails contenus dans ces notices intéressent principalement l'histoire locale et régionale. Mais notre connaissance de l'histoire générale en sort également enrichie. Nous constatons une fois de plus, combien les questions de terres, de dîmes, de constructions, de rivalités personnelles et de conflits d'intérêt ont occupé une place démesurée dans l'histoire ecclésiastique d'Ancien Régime. Nous constatons la fréquence des guerres, calamités, épidémies et autres épreuves matérielles. Nous vérifions *in concreto* les abus de la commende et de l'immixtion des princes dans le gouvernement et le régime des monastères. Les détails biographiques permettent également des constatations intéressantes : sur l'origine sociale des supérieurs, sur la date à

partir de laquelle on a conservé le souvenir de leur date de naissance et de décès, sur les relations très étroites qui existaient avec la Flandre française actuelle et l'Artois, surtout dans les maisons du sud : Courtrai, Messines, Ypres, Poperinghe. Presque tous ces supérieurs sont originaires d'au-delà de la frontière linguistique et portent des noms français. Etaient-ils tous bilingues? Et, si non, comment exerçaient-ils leur ministère? Voilà en tout cas qui jette une lumière curieuse sur la situation linguistique de la Flandre sous l'ancien régime. Ce travail a permis également d'apporter des correctifs à diverses prises de positions d'historiens antérieurs. Ainsi l'auteur corrige l'opinion négative du P. de Moreau sur un passage de saint Amand à Courtrai. S'il avait pu tenir compte des découvertes toutes récentes de Walle, il se serait montré encore plus affirmatif. Techniquement, sauf une double erreur de date à la p. 74 et une omission à la table des matières, l'ouvrage peut être considéré comme parfait. Il forme un beau fleuron à la production scientifique de nos historiens belges. R. Mols, S. J.

Dom Ch. POULET et L. GAILLARD. — *Histoire de l'Eglise.* I. *Antiquité et Moyen Age. Débuts des Temps Modernes.* II. *Temps modernes. Epoque contemporaine.* Nouv. édit., Paris, Beauchesne, 1959-1960, 23 × 14 cm., 405 et 448 p.

Rédiger un manuel est une tâche bien ingrate. Bon gré mal gré, il faut bien suivre les sentiers battus, quant à l'essentiel, quitte à améliorer des détails de présentation et à tenir compte des dernières découvertes scientifiques là où elles renversent sérieusement les perspectives admises jusqu'ici. Cette nouvelle édition du manuel de Dom Poulet, l'auteur d'une « Histoire du Christianisme » universellement appréciée, a bénéficié du travail de rajeunissement qui s'impose. Sa valeur eût encore gagné si pour l'histoire ancienne, elle avait mieux fait le départ entre les faits historiquement établis, ceux qui sont vraisemblables ou plausibles et ceux qui ne reposent que sur de tardives traditions. Ainsi : il n'est pas prouvé que Néron ait édicté un « rescrit » contre les chrétiens; l'« institutum neronianum » est bien autre chose; il n'est pas démontré que saint Pierre et saint Paul soient morts tous deux en 67; la crucifixion de saint Pierre la tête en bas et le martyre de saint Jean devant la Porte Latine sont des traditions tardives invérifiables; dire que saint Pierre séjourna à Rome de 44 à 51 est difficilement conciliable avec sa présence au premier « concile » de Jérusalem. Une troisième édition de ce manuel se fera un devoir de corriger les coquilles suivantes du t. I^er^ : p. 9 : Die griechischen Schriftsteller; p. 10: Kirsch; antiquee; Rouet de Journal; magisterit; p. 12 : Kirschangechichte (3 fautes!); p. 133 : Bélissaire; p. 189 : Waitx; p. 196: Schmitx; p. 197: Sainte-Foix; p. 284: Hootnaert; p. 295 : De Wulff; p. 353 : Huisinga; Froedrich; p. 365 : Debongnies et Huyiben; p. 359 : Chiogga. Et la liste est loin d'être exhaustive. Sur dix lignes de texte de la p. 146, on peut relever 4 fautes et une erreur : il faut lire Juvavum, Freising (qui est en Bavière et non dans le Tyrol), Trudpert, Saeckingen. Enfin voici une perle cueillie à la p. 219 : « On aura intérêt à s'y reporter ainsi qu'aux trois volumes de Libelli, *De lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, des *Monumenta Germaniae Historica.* » C'est ce qui s'appelle prendre le Pirée pour un homme! Le tome II, sans être un modèle sur ce point (une dizaine de coups de sonde suffisent pour relever une demi-douzaine de coquilles), nous paraît cependant avoir été mieux soigné. Mais son principal mérite est d'avoir poursuivi son exposé jusqu'au début du pontificat actuel et d'y avoir inséré une belle étude d'ensemble sur l'histoire interne. Les tableaux synoptiques des fondations religieuses et des saints et bienheureux du XIX^e^ siècle rendront un grand service. R. Mols, S. J.

E. STAEHELIN. — *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Band V : *Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1959, 23 × 16 cm., 532 p. Prix : 43,20 frs.

Plus n'est besoin de présenter à nos lecteurs cette inépuisable anthologie de textes montrant comment le Règne de Dieu a été annoncé dans les Eglises chrétiennes au cours des âges. Le cinquième tome que voici s'inspire des mêmes principes que les précédents : rassembler un très large choix d'extraits empruntés à quelques auteurs, choisis parmi les plus représentatifs des divers courants qui se rattachent historiquement à la tradition chrétienne. Conformément à une optique traditionnelle chez les Réformés, le Règne de Dieu est envisagé dans un sens eschatologique capable de dérouter des lecteurs catholiques non prévenus qui, sur la foi du titre, pourraient s'attendre à autre chose. C'est ce qui explique sans doute la présence de deux textes empruntés au « Judas » de Abraham a Santa Clara; le deuxième, un superbe morceau d'éloquence sacrée, interrogeant successivement la grammaire, la rhétorique, la logique, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie, sur ce qu'elles avaient à dire au sujet de l'enfer. Il est probable que le célèbre prédicateur viennois, dont les idées concernant l'enfer étaient fortement mélangées d'imageries populaires, aurait été le premier étonné si on lui avait demandé de classer ce texte parmi ceux se rapportant au règne du Christ. D'autre part, une page comme la consécration à Jésus que Gérard Tersteegen, un des promoteurs du piétisme allemand, écrivit de son propre sang le soir du Jeudi Saint 1724, ressemble bien plus au « Sume Domine et suscipe » de saint Ignace qu'à n'importe quel texte eschatologique. Quoi qu'il en soit, le tome que voici recouvre un siècle et contient des extraits d'une soixantaine d'auteurs, dont quatre catholiques et autant d'orthodoxes, le reste se trouvant réparti entre les diverses branches du protestantisme. Ici les voix anglaises et allemandes dominent nettement. On y retrouve, à côté d'autres, George Fox, Richard Baxter, John Bunyan, Jakob Spener, Hermann Francke, Johann Comenius, Nikolaus von Zinzendorf, John Milton, Isaac Newton, Gottfried Arnold. Parmi les Huguenots français : Amyraut, Jurieu, Abadie, Poiret, sans parler de l'ex-jésuite Jean de Labadie. Tous ces noms qui ne constituent pour des catholiques même cultivés que des éléments d'une nomenclature, apparaissent ici, grâce aux extraits de leurs œuvres, comme autant de destinées humaines en quête de Dieu, mues par l'espérance de participer un jour à son règne.

R. Mols, S. J.

A. Latreille, E. Delaruelle et J.-R. Palanque. — *Histoire du catholicisme en France. 2. Sous les rois très chrétiens.* Paris, Spes, 1960, 23 × 14 cm., 508 p.

Trois historiens de renom, familiarisés chacun avec une époque différente du passé religieux de la France, ont entrepris de résumer cette histoire en un ouvrage de trois volumes. Le premier, paru il y a trois ans, fut déjà présenté à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 317). Celui-ci recouvre la période cinq fois séculaire qui s'étend du règne de Philippe-Auguste à celui de Louis XV. Il est l'œuvre du chanoine Delaruelle, pour la partie médiévale, et du professeur Latreille, pour la partie moderne. Excellente synthèse, qui maîtrise parfaitement son sujet et qui l'expose avec compétence, exactitude, impartialité et clarté. Rien qui ressemble moins à une sèche accumulation de noms et de dates. Aucune érudition trop voyante et si souvent indigeste : l'apparat critique est totalement éliminé et l'orientation bibliographique réduite aux titres essentiels. Pourtant il suffit de lire n'importe quel chapitre pour s'apercevoir que l'auteur nous conduit sur un terrain solide qu'il a minutieusement prospecté. L'exposé des événements a été volontairement subordonné aux présentations synthétiques d'ensemble. Les vingt pages qui nous présentent le XV^e^ siècle comme « le siècle du pathétique », les 80 pages qui nous font connaître « l'âge classique du catholicisme français », les chapitres consacrés au « roi très chrétien », à la situation religieuse vers 1560, aux conséquences des guerres de religion, méritent, de ce point de vue, les plus grands éloges. Il est rare de rencontrer un jugement auquel on ne pourrait souscrire sans réserve, plus rare encore de tomber sur une phrase certainement inexacte. Cependant nous n'oserions qualifier de « conciliante » l'attitude adoptée par le cardinal de Lorraine au concile de Trente (cfr p. 238). Et nous devons bien, à notre grand regret, qualifier d'assez fantaisistes les pages consacrées aux débuts de la Compagnie de Jésus : le vœu de Montmartre date

du 15 août 1534 (et non 1536) ; l'adjonction des deux premiers jésuites français, Broët et Codure, eut lieu en 1535 et le départ vers Venise à l'automne 1536. Enfin, le voyage en Terre Sainte étant resté à l'état de projet, il est inexact de dire qu'« à leur retour d'Orient, ils obtiennent du pape Paul III la bulle *Regimini* » (p. 219). R. Mols, S. J.

DANIEL-ROPS. — *L'Eglise des Révolutions*, I. *En face de nouveaux destins*. Coll. Les grandes études historiques. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 12 cm., 1045 p. Prix : 19,00 N.F.

Par ce nouveau volume, le 10e de la série, Daniel-Rops poursuit sa contribution à l'histoire de l'Eglise. En ces dernières années, la période moderne a été très étudiée. Après les ouvrages du P. de la Gorce, Thureau-Dangin, A. Latreille, B. de Sauvigny, Aubert, Leflon, on pouvait croire que tout fût dit et bien dit sur ce sujet. Par sa synthèse personnelle, D. R. rend accessible au « lecteur honnête homme » les résultats de tous ces longs et savants travaux. Sous sa plume, le rapprochement des idées et des faits donne de nouvelles perspectives à cette époque si mouvementée. Les révolutions de 1790, 1830, 1848, 1870 servent de jalons extérieurs, et si la logique du désordre est plus apparente, le rétablissement sous-jacent n'est pas moins bien affirmé. Rompant délibérément avec les historiens qui ne veulent voir dans le XIXe siècle qu'un temps faible de l'Eglise, une époque de continuelles maladresses et d'obscurantisme, l'A. discerne, avec plus de perspicacité, dans les mécomptes, les échecs et les épreuves, le feu de l'Esprit qui couve sous ce monceau de cendres et assure le développement du règne de Dieu. Cet approfondissement fait mieux comprendre la complexité des problèmes et rend mieux justice aux personnes.

Après les cinq chapitres aux titres significatifs — « une époque de l'histoire » (1790-1800), « le sabre et l'Esprit » (1800-1815), « une contre-révolution manquée » (1815-1830), « en face de nouveaux destins » (1830-1848), « la grandeur de Pie IX » (1848-1870), D. R. passe au problème crucial et il l'étudie sous tous ses aspects : scripturaire, philosophique, théologique et social, avouant les faiblesses d'une apologétique « trop littéraire, oratoire, romantique », l'insuffisance de la formation scientifique et la myopie sur la question sociale. A ce propos, l'A. relève à juste titre les noms d'Ozanam, de Buchez, de Mgr Ketteler et de Mgr Rendu.

Au XIXe siècle, la vitalité de l'Eglise se prouve encore par « son étonnante propagation » et D. R. déroule un splendide panorama des missions catholiques dans le monde. Plus d'un lecteur y découvrira sans doute des choses ignorées sur l'Eglise américaine, aux Etats-Unis ou en Amérique Latine. Un dernier chapitre concerne le renouveau spirituel qui se manifeste dans la multiplication des œuvres, les conversions individuelles ou collectives, le nombre et la variété des fondations religieuses, la floraison de la réelle sainteté.

Dans une fresque aussi vaste, sur un siècle de vie mondiale de l'Eglise, les spécialistes pourront trouver quelques failles. Dans l'animosité des évêques contre Lamennais, par exemple, Clausel de Montals n'a-t-il pas une responsabilité plus grande que d'Astros? La restauration liturgique de dom Guéranger peut paraître exagérée quand on songe à tout ce que ce mouvement a de naïvement esthétique et sans portée pastorale. Dans le fait du capital de la centralisation, le facteur sentimental sur les malheurs de Pie IX a donné prise à des déviations, sur le terrain théologique autant que sur la politique.

Toutes ces questions engagent le lecteur à relire ces pages où la pensée et le style sont habituellement si nuancés. On ferme le livre de 950 pages avec le regret de l'avoir fini, charmé que l'on est par l'enchaînement des idées et l'agrément de l'expression. Les portraits si variés (s. J. M. Vianney, s. J. Bosco, Grégoire XVI et Pie IX, s. Joseph Cottolengo et Jeanne Juan, Consalvi et Antonnelli), les récits si vivants (drame de Lamennais, martyres de Chine ou d'Océanie), les mises au point si judicieuses des difficultés philosophiques et théologiques (Gratry, Dechamp et surtout Newman), les traits historiques si bien choisis et à l'occasion le mot humoristique, soutiennent et renouvellent de page en page l'intérêt et le profit. P. Broutin, S. J.

F. X. SEPPELT. — *Geschichte der Päpste.* V. *Von Paul III. bis zur Französischen Revolution.* Edit. G. SCHWAIGER. 2e édit., Munich, Kösel, 1959, 22 × 14 cm., 574 p. Prix : 36 marks.

Nos lecteurs connaissent déjà les grandes qualités de cette histoire des papes. Avec la parution de ce tome V c'est toute l'ancienne œuvre de Seppelt qui se trouve refondue et mise à jour. La refonte a surtout consisté à tenir compte des résultats obtenus par la recherche historique au cours des vingt dernières années et à mettre à jour la bibliographie. Celle-ci recouvre plus de 50 pages et renferme non seulement les principaux travaux et les études les plus importantes parus en langue allemande, mais aussi de nombreux titres français, anglais, espagnols, italiens, néerlandais (quelques coquilles parmi ces derniers). Elle contient aussi pas mal d'articles de revue : ainsi elle mentionne notre article sur saint Charles Borromée, paru il y a quatre ans dans la N.R.Th. Des organes comme la Revue historique, la Revue d'histoire ecclésiastique, la Revue d'histoire de l'Eglise de France, sont cités à maintes reprises. L'ensemble forme incontestablement la sélection bibliographique la plus complète et la plus actuelle. Quant à l'exposé lui-même il est réparti en cinq chapitres correspondant à autant d'époques : époque du Concile de Trente, des papes de la Contre-Réforme, de la Guerre de Trente Ans, de l'Absolutisme monarchique, de l'« Aufklärung ». Chaque époque se divise en un certain nombre de monographies consacrées aux pontificats successifs. Le récit se caractérise surtout par son objectivité et par ce que les allemands appellent la « Sachlichkeit ». Un simple reportage exposant la succession des faits. Les lecteurs français liront un ouvrage comme celui-ci avec grand profit : il leur montrera que l'éclairage de certains enchaînements historiques n'est pas toujours le même partout : ainsi quant à l'attitude de Charles-Quint envers la question conciliaire. Enfin, une bonne nouvelle : l'ouvrage sera poursuivi jusqu'à notre époque. On annonce dès à présent la préparation du volume qui recouvrira tout le XIXe siècle, jusqu'à la veille de la première guerre mondiale. Espérons que, malgré les obstacles, il sera digne de ses devanciers. R. Mols. S. J.

F. CALLAEY, O.F.M.Cap. — *Praelectiones Historiae Ecclesiasticae aetatis recentioris et praesentis.* Rome, Analecta O.F.M.Cap., 1960, 24 × 17 cm., xx-543 p.

Point n'est besoin de longues réflexions ni d'une longue expérience pour constater que le problème posé par l'enseignement de l'Histoire de l'Eglise au niveau supérieur relève de la quadrature du cercle. Pris entre un horaire en peau de chagrin et un programme énorme, le professeur ne sait à quel saint se vouer pour garder à son cours une réelle valeur universitaire. Professeur d'histoire ecclésiastique dans un collège pontifical de Rome, le P. Callaey s'en est tiré en choisissant dans chaque période une série de questions spéciales dont il expose le déroulement. Son cours d'histoire moderne et contemporaine, dont voici la publication, retient huit « questions spéciales » : jansénisme, affrontement de l'Eglise et du rationalisme, restauration catholique du XIXe siècle, concile du Vatican, pouvoir temporel des papes, laïcisme contemporain, l'Eglise aux Etats-Unis, les cinq derniers pontificats. On peut naturellement discuter du choix de ces thèmes et regretter certaines absences, celle, p. ex. de l'œuvre missionnaire, de la piété et de l'art chrétiens. On pourra s'étonner de voir le nom de saint Jean Bosco figurer uniquement au chapitre traitant des Etats Pontificaux et celui de sainte Bernadette totalement oublié. Et il est évident que les trois lignes consacrées au saint curé d'Ars sont tout juste assez pour lui éviter le même effacement. L'ouvrage nous paraît donc encore trop énumératif et événementiel. Et même ainsi, on peut se demander si la matière fournie peut être assimilée en une seule année scolaire. Et dire qu'elle n'englobe que trois siècles de l'histoire de l'Eglise. Le problème de la quadrature du cercle reste entier. R. Mols, S. J.

Dom Ch. POULET (†). — *Histoire du christianisme. Epoque contem-*

*poraine*. Fasc. XXXVII-XXXVIII. Paris, Beauchesne, 1960, 28 × 23 cm., p. 121-376.

Ce double fascicule de l'œuvre célèbre — et actuellement posthume — de Dom Poulet se répartit approximativement en deux moitiés : la première poursuit l'exposé de la destinée de l'Eglise française sous la Troisième République jusqu'en 1914; la seconde raconte la « Renaissance catholique en Angleterre » durant tout le XIX^e siècle. Les caractéristiques de la présentation sont celles des fascicules précédents : récit suivi, facile et agréable à lire, confectionné à l'aide de nombreuses citations textuelles; absence de références; orientation bibliographique valable pour l'époque où le texte a été rédigé; illustration à peu près exclusivement composée de portraits. Ce sera probablement la première fois qu'il sera donné à des lecteurs contemporains, même spécialistes, de pouvoir contempler, côte à côte, les portraits d'Aristide Briand et du P. Monsabré, de Ferdinand Brunetière et de Mgr Gouthe-Soulard, d'Emile Combes et de l'abbé Lemire, de Marc Sangnier et du président Loubet. Mais pourquoi avoir choisi un si curieux portrait du cardinal Newman, alors qu'il en existe tant d'autres, bien plus impressionnants? Dans les deux parties, on retrouve, une fois de plus, le plan classique axé sur les grands épisodes de l'histoire externe. Même les quelque 50 pages consacrées à « La question sociale » et à la « Vitalité catholique dans la France contemporaine », sont loin d'épuiser tous les aspects qu'une étude plus interne de la vie chrétienne se doit d'examiner et dont les recherches de ces dernières décades, surtout en sociologie religieuse, ont mieux souligné l'importance. Mais s'il a suivi un peu trop rigoureusement les anciens sentiers battus, l'auteur l'a fait avec objectivité, impartialité et clarté. Avec ces deux fascicules s'achève la publication du manuscrit de Dom Poulet. Pour parachever son œuvre, il reste à publier une série de chapitres composés par divers spécialistes, à la demande de l'auteur ou de l'éditeur. On peut espérer que leur parution ne tardera guère et que la belle synthèse, qui fait honneur à l'historiographie religieuse, arrivera bientôt à bon port. **R. Mols, S. J.**

## MISSIOLOGIE

*Mission et cultures non-chrétiennes*. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie. Louvain, 1959. Coll. Museum Lessianum, Section missiologique, 40. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 320 p. Prix : 160 F.B.

Thème à la fois éternel et d'une grande actualité. Il a inspiré les 17 rapports présentés en août 1959 à la 29^e Semaine de Missiologie. On peut discuter à perte de vue sur le contenu de la notion de culture, l'existence et la diversité des cultures ne peut être niée, pas plus que leur vocation à une intégration chrétienne de l'univers. « Si chaque peuple a le droit et le devoir d'être intégré, dans l'Eglise et dans le ciel, avec ses caractères propres, c'est que Dieu dès les origines a voulu donner et garder, à son dessein unique de création et de rédemption, des réalisations multiformes ». L'affrontement aux cultures constitue donc un des éléments principaux de la problématique missionnaire. Trois rapports ont envisagé le problème sous son aspect général : « La culture et les cultures » de M. J. Ladrière, professeur à Louvain; « L'attitude de l'Eglise devant les cultures non-chrétiennes », par M. l'abbé Bruls, directeur de la revue bien connue « Eglise vivante »; « Où vont les cultures? », par M. le chanoine Laloup. Les autres rapports ont limité davantage leur champ d'observation. La famille, cellule de base de toute culture, a fourni la matière de quatre rapports, tous consacrés à l'Afrique, sans parler de deux autres, qui prirent pour thème un aspect de la vie féminine (remarquable analyse par deux sœurs religieuses missionnaires). L'acculturation chrétienne de la littérature africaine et l'adaptation de l'art religieux en Afrique ont également fait l'objet de deux excellentes études. D'autres rapports ont préféré s'inscrire dans un cadre ethnique ou géographique : Chili, Indiens d'Amérique, Monde de l'Islam, Inde, Nouvelle Bretagne. Le sommaire

des carrefours qui ont suivi les exposés, ainsi que des résumés des rapports en néerlandais et en anglais terminent cet excellent ouvrage d'information missiologique. R. Mols, S. J.

*Bibliotheca Missionum*, éd. R. Streit, O.M.I., J. Dindinger, O.M.I., J. Rommerskirchen, O.M.I. et N. Kowalsky, O.M.I. Tome 14 : *Chinesische Missionsliteratur 1910-1950.* Teil 1 : *n. 1997-2070.* Coll. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg, Herder, 1959, 25 × 16 cm., XVIII-810 p.

Ce volume classe ses renseignements selon les groupes missionnaires. Mais la matière est si vaste qu'il n'arrive qu'à la lettre J (Jésuites) ; le tome entier comportera deux autres gros livres. Dans chaque groupe, on répartit séparément : les travaux généraux dont l'auteur est connu, les anonymes, les contributions des revues, les études de linguistique. Parmi les milliers d'auteurs cités, on relève dom Lou, O.S.B., le P. Beckmann, M.B., le P. Biermann, O.P. Les S.V.D. (PP. Eder, Köster, etc.) forment un groupe important ; mais les Franciscains les dépassent (PP. Heinrichs, Maas, Mensaert, van den Wyngaert) ; et les Jésuites représentent à peu près la moitié du volume (PP. Bernard, D'Elia, Gasperment, Licent, Mertens, Payen, J. Tchang, Väth, J. Wang).

On trouvera d'abondantes études sur le clergé indigène, les martyrs, les rites, le communisme...

Une mine, comme d'habitude. J. Masson, S. J.

A. Rétif et P. Lamarche. — *Das Heil der Völker.* Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament. Coll. Die Welt der Bibel. Dusseldorf, Patmos Verlag, 1960, 19 × 12 cm., 109 p.

Cette étude est assez rapide ; mais très suggestive de la force d'universalité qui travaillait Israël. *Parfois malgré lui!...* Que *Dieu* ait toujours voulu le salut de tous, c'est clair ; que cette idée ait toujours apparu à *Israël*, c'est plus contestable ; et il ne faudrait pas forcer les textes. Parlant par exemple au début du ch. 49 d'Isaïe, les auteurs commentent : « Ces chants gardent à peine quelque chose de l'attitude dominatrice d'Israël envers les peuples soumis ». Mais qui lirait la suite du chapitre pourrait y voir des phrases comme celles-ci : « Ils se prosterneront devant toi la face contre terre, ils lécheront la poussière de tes pieds... Je ferai manger aux oppresseurs leur propre chair »... etc. On remarquera aussi que l'universalisme hébreu est centripète : pour se sauver, il faut venir à Jérusalem et se faire juif ; cette position est l'inverse de l'universalisme multi-racial, multi-national, multi-culturel du Nouveau Testament et de la Mission... Ainsi, ce choix de textes commentés fera réfléchir ; mais sans doute ne faut-il pas leur faire dire plus qu'ils ne disent, sous peine d'oublier le sens du progrès dans la révélation du dessein de Dieu. J. Masson, S. J.

R. Hoffman, O.F.M.Conv. — *Pioneer Theories of Missiology.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, 21 × 14 cm., XVI-182 p. Prix : $ 3.25.

L'auteur principalement étudié ici est le Cardinal Brancati de Laurea, qui — dans ses *Commentaria in Libros Sententiarum Scoti* — insère trois *disputationes* sur la Mission et le Missionnaire. Le P. Hoffman les résume et les apprécie. Il compare aussi le Cardinal avec J. de Acosta, Thomas de Jesus, et de Gubernatis. Cette enquête est menée avec précision et soin. Chemin faisant, le P. H. compare les idées du Cardinal avec la théorie de la *plantatio Ecclesiae* et de l'*obligation universelle* des chrétiens au point de vue missionnaire. On peut se demander s'il situe exactement ces deux points. Il semble contredistinguer, de

la plantation, la prédication et l'administration des sacrements, alors que ces deux activités sont une part essentielle fondamentale de la plantation... Il semble dire que l'on parle peu rigoureusement si l'on inclut sous le mot « missionnaire » les religieuses et les laïcs, alors que ceux-ci sont pleinement missionnaires, quoique pour une fonction de plantation différente de celle des prêtres... La plantation est une réalité globale et très riche (cfr *N.R.Th.*, déc. 1958 - janv. 1959). Cette discussion n'enlève rien à la valeur exégétique de la thèse. J. Masson, S. J.

D. A. McGavran. — *How Churches Grow.* The New Frontiers of Mission. Londres, World Dominion Press, 1959, 22 × 14 cm., VIII-186 p. Prix : 12 s. 6 d.

Ce livre souligne fortement, passionnément et d'ailleurs justement, ce devoir urgent et essentiel de la mission : l'expansion dynamique continuelle. Sans se reposer sur les succès, sans s'arrêter à trop perfectionner les convertis, aller toujours plus loin, selon des occasions qui sont nombreuses, et convertir les non-convertis. Cette thèse généreuse est, à vrai dire, défendue de façon assez tranchante et simpliste. L'auteur argumente souvent à coups d'exemples qu'il généralise parfois rapidement. Il dessine problèmes et solutions avec une générosité un peu élémentaire : « Nous avons Jésus-Christ, nous n'avons rien d'autre ; Nous avons la Bible, nous n'avons rien d'autre ». « L'Evangile est si simple qu'un petit enfant le comprend »...

Nous remercierons l'auteur parce qu'il nous rappelle des vérités essentielles et profondes. Nous craignons de ne pouvoir toujours admettre ses solutions à l'emporte-pièce. Mais ses appels à la vigilance, à la mobilité, au dynamisme dans l'Eglise Missionnaire, sont leçons utiles pour tous les envoyés chrétiens.

J. Masson, S. J.

C. Cary-Elwes, O.S.B. — *La Chine et la Croix.* Essai d'histoire missionnaire. Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 424 p. Prix : 12 N.F.

Ce volume ramasse, en 400 pages, une très longue histoire d'efforts, de sueurs et de sang. De succès aussi, en plusieurs périodes. Il s'arrête vers 1938, mais se complète d'un appendice sur les 20 dernières années, et nous amène ainsi jusqu'à l'actualité. L'auteur a consulté la plupart des bons travaux spécialisés ; il les utilise dans un esprit irénique et judicieux auquel n'atteignent pas toujours les écrivains d'autres ordres, directement impliqués dans les grandes querelles des rites. La traduction est bonne, mais l'impression a malmené un certain nombre de noms propres (Sebastico Vyeika pour Sebastiano Vieyra...), ou gardé leur forme anglaise. Minces détails, dans un volume sérieux sans être trop lourd, et bien accessible aux lecteurs réfléchis. A notre époque, il remet les situations religieuses actuelles dans leur cadre, et les relie à leurs antécédents.

J. Masson, S. J.

P. Do-Dinh. — *Confucius et l'humanisme chinois.* Coll. Maîtres spirituels, 14. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 18 × 12 cm., 192 p., nombreuses illustr.

Voici un livre intelligent : documenté aux sources qu'il faut, mais dont on sait le caractère parfois hasardeux ; systématisé assez pour être clair, et assez peu pour garder quelque chose de l'aspect occasionnel de l'enseignement confucéen ; et d'ailleurs fort agréablement écrit. La vie (plus ou moins historique) de Confucius en fait la moitié ; sa doctrine couvre une trentaine de pages ; le reste est consacré aux phases ultérieures du confucianisme et aux autres courants de l'humanisme chinois. On pourrait faire à l'auteur quelques querelles sur des rapprochements séduisants, mais trop peu nuancés avec tel concept indien (brahmaatma) ou chrétien ; ou encore mettre en doute telle vue évolutionniste de la religion chinoise ; ou rejeter « confucéanisme », néologisme sans doute inutile : Escarmouches marginales au texte fort valable de M. P. Do-Dinh. On discutera

plus son opinion sur la compatibilité ou l'incompatibilité du communisme et du confucianisme, et sur la pérennité de ce dernier. Le P. Houang, en son dernier livre, a un avis différent. Il est vrai que le métier de prophète laisse un peu de jeu aux positions... J. Masson, S. J.

H. Van Straelen. — *Où va le Japon?* Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 276 p. Prix : 90 frs b.

Ce volume se divise en deux parties. La première, la plus longue, fait le point sur le Japon en général, sans négliger telles incidences missionnaires. Inspiré par une longue expérience, et profitant de ses essais antérieurs, l'auteur réussit des « approches », pleines de nuances, du « mystère japonais ». Ces pages sont toutes de finesse, et remplies de traits vécus. La seconde partie examine les situations, les difficultés, les exigences de l'apostolat missionnaire au Japon, et en Asie. On la jugerait fort sombre et partielle, si l'on oubliait le dessein de l'auteur : faire saillir les nécessités et les urgences, tout en sachant, mais sans s'y arrêter, les mérites et les points positifs. Quand il a compris cela, le lecteur passe sur quelques outrances, et il fait son profit de multiples remarques très justes et suggestives ; ces remarques vont d'ailleurs toutes dans le même sens : il faut, pour le bien de l'Eglise supraculturelle, renoncer à ce qui, dans la culture occidentale, n'est que d'Occident ; il faut « baptiser » tout le valable au Japon et partout. Volume suggestif, qui éclairera. J. Masson, S. J.

L. Gardet. — *Connaître l'Islam.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 143. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 160 p. Prix : 350 frs.

En neuf chapitres denses et pourtant lumineux, bourrés de dates, de références et de données extrêmement précises, Louis Gardet décrit les origines de l'Islam, au contact des chrétiens (nestoriens) du Yemen (ch. 1), ses développements historiques (ch. 2), la communauté musulmane (ch 3), l'élaboration des valeurs de foi (ch. 4), la morale et la destinée humaine (ch. 5), la culture et l'humanisme (ch. 6), les figures de l'Islam contemporain (ch. 7), ses problèmes (ch. 8) et les conditions du dialogue, aujourd'hui, entre l'Islam et la chrétienté (ch. 9). On trouvera peut-être, dans le deuxième chapitre, un sens moins vif de l'histoire. Les chapitres les meilleurs et les plus féconds nous semblent être le troisième et le quatrième et surtout les deux derniers. Jugement remarquablement objectif, en particulier, sur l'Islam et le marxisme (pp. 127-130) et surtout sur l'orientation que doit prendre la rencontre Islam-chrétienté (pp. 140-146) : ni débats apologétiques, ni recherche de pseudo-ententes dogmatiques, mais effort commun de justice intellectuelle pour se connaître l'un l'autre, « de l'intérieur », à la lumière du « Principe fondamental qui doit venir, lui-même, chercher l'homme, Lui en qui s'élucident toutes les grandeurs et toutes les significations ; l'homme alors comprendra » (al Hallâj). Dans cette perspective, moyennant un difficile et persévérant effort de confiance loyale en autrui et d'exigeante et humble prudence, la collaboration entre musulmans et chrétiens devient possible et féconde sur le plan politico-social, sur celui de la culture profane et même sur celui de la culture religieuse (pp. 146-154). A. Hayen, S. J.

H. Dumoulin, S. J. — *Zen. Geschichte und Gestalt.* Coll. Sammlung Dalp, 87. Berne, Francke, 1959, 18 × 11 cm., 332 p., 16 reprod. Prix : 14,40 frs.

Le Zen est une école bouddhiste japonaise de méditation, d'extase, et de mystique ; sa recherche, braquée vers l'indicible, veut dépasser en ses derniers stades la pensée discursive. S'étonnera-t-on que ses maîtres suggèrent plus qu'ils n'enseignent et parfois par des paraboles, des mimes ou des façons de faire assez étranges. Pourtant le Zen a une histoire, connaît des méthodes, affirme des axiomes, fussent-ils obscurs. Le Père Dumoulin, S. J., qui a longtemps étudié le Zen, a visité ses centres, interrogé ses maîtres et pratiqué ses méthodes, applique

à cette expérience les lumières tirées de vastes lectures, japonaises et européennes, et les critères de jugement, d'ailleurs très intelligents et très ouverts, d'un prêtre catholique sur la mystique naturelle, la mystique même surnaturelle de ceux qui invisiblement sont de l'Eglise et du Christ. Il évite les faciles admirations et les condamnations massives. Ce volume est fait de connaissance directe, de respect nuancé, et de vérité judicieuse. J. Masson, S. J.

A. W. Watts. — *Le bouddhisme Zen.* Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1960, 23 × 14 cm., 246 p. Prix : 18 N.F.

Il faudrait supprimer 4 ou 5 pages de ce volume : celles où l'auteur s'aventure dans la comparaison des religions. Mais tout le reste, consacré au Zen lui-même, est excellent, basé manifestement sur une vaste information et des expériences réelles, exprimé avec autant de méthode qu'il est possible.

Car le Zen, façon — et pas même méthode — d'atteindre l'Ultime en tant qu'indifférencié et inexprimable, défie tout exposé « clair et distinct ». Prélude à une expérience où « celui qui sait, ne sait pas et celui qui ne sait pas, sait », le Zen ne peut que se suggérer : à travers ses origines taoïstes et mahayanistes ; dans l'histoire de ses maîtres et de leurs étranges pédagogies d'énigmes (*koan*) ; dans ses répercussions en poésie (*haikai*), en morale militaire (*bushido*, tir à l'arc), en arts d'intérieur (cérémonie du thé), ou en arts tout court (peinture vaporeuse, jardins de sable et de rochers). L'auteur — parfois un peu trahi par son traducteur — nous livre tout cela avec sûreté et d'une manière attrayante. Son livre trouvera place, à sa manière, à côté des essais de Suzuki. Ce n'est pas un mince mérite ! J. Masson, S. J.

H. A. De Boer. — *Aux carrefours du monde.* Espérance et conflits de ce temps. 2e édit., Paris, Labor et Fides, 1959, 21 × 14 cm., 265 p.

Pour situer l'auteur au point de vue chrétien, disons que pour lui : « l'exemple le plus frappant d'un message moderne et actuel est celui de Billy Graham » ; pour le placer dans l'espace et le temps, signalons que, représentant commercial en Afrique du Sud pour sa firme allemande, il y a découvert l'urgence des problèmes de relations entre les hommes, le besoin pressant de contacts interraciaux et internationaux chrétiennement fraternels. C'est pourquoi il a voulu, plusieurs années, faire des séjours de contact dans le monde entier, particulièrement à travers les groupes et œuvres de l'Y.M.C.A. Son livre est généreux, lucide, équilibré. Plus d'une remarque — critique ou suggestion — peut être profitable à tout chrétien. Plus d'une anecdote, où l'on voit la sympathie et la charité prendre le pas sur les préjugés ou les rancunes, sera pour tous un exemple. L'arrière-fond dogmatique du volume est sans doute trop simple, un peu anarchique ; mais l'inspiration de charité chrétienne chez cet auteur protestant allemand est fort belle et très probe. J. Masson, S. J.

## NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

### *Théologie*

Fr. Diekamp et Kl. Jüssen. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* Band II. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium. 11°-12e édit., Munster, Aschendorff, 1959, 21 × 15 cm., x-614 p. Prix : 27 marks broché ; 29 marks relié. — Cette nouvelle édition n'apporte que peu de changements : des compléments de bibliographie, reportés à la fin du volume, et quelques modifications dans le texte. La plus importante modification a trait à la création du premier couple ; ce chapitre a été revisé de manière à tenir compte d'une application de l'évolutionnisme au corps humain, bien que néanmoins l'auteur continue à tenir une création d'Eve tirée du corps d'Adam. On pourrait souhaiter une mise à jour plus complète de la Mario-

logie, déjà améliorée d'ailleurs depuis la précédente édition. Les nombreuses éditions du manuel de Diekamp sont un témoignage de sa valeur et de sa commodité. — J. G.

H. M. Diepen, O.S.B. — *Douze dialogues de christologie ancienne.* Rome, Herder, 1960, 21 × 15 cm., 248 p. Prix : 2.000 lires. — Ces « dialogues » joignent à six articles déjà publiés dans *Divinitas* et dans la *Revue Thomiste* six inédits consacrés eux aussi au thème qui fait l'objet des recherches de dom Diepen : la défense de la parfaite orthodoxie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie. Deux de ces essais étudient les faux des apollinaristes, quatre autres, les XII Anathématismes, les six derniers (inédits) sont consacrés à l'œcuménicité du Concile de Justinien (553), où furent condamnés les « Trois Chapitres ». Ces études sur une période si importante pour la formulation de notre foi intéresseront les historiens du dogme et les théologiens. — L. R.

F. Ferrier. — *L'Incarnation.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 24. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 15 cm., 127 p. Prix : 3,50 N.F. — L'auteur, professeur de lycée, a visé dans ces pages à une présentation simple et vivante des vérités de la foi sur la personne du Christ. S'efforçant de traiter toutes les questions qui gardent un intérêt permanent, a par contre délibérément écarté tout ce qui lui a paru pures subtilités d'école (on regrettera qu'il classe parmi celles-ci le problème du « moi du Christ »). Il en est résulté une bonne présentation, facilement accessible à des laïcs cultivés, de la doctrine classique et des positions thomistes traditionnelles. Il est un point toutefois où nous aurions peine à suivre l'auteur, sa critique du terme « Fête-Dieu » et d'autres expressions couramment employées à propos de l'Eucharistie. Loin d'y voir les « très graves incorrections » qu'il dénonce, nous nous demandons si l'auteur n'y oublie point quelque peu le principe pourtant si clairement formulé par saint Thomas (S. Th., III, 25, 2, c.) qu'adorer la nature humaine du Christ n'est rien d'autre qu'adorer la personne du Verbe Incarné. — L. R.

E. Doronzo, O.M.I. — *Tractatus Dogmaticus De Ordine.* I-II. *De institutione. De materia et forma.* 2 vols, Milwaukee, Bruce, 1957-1959, 24 × 16 cm., x-962-(41) et x-859-(38) p. Prix : $ 19.00 par vol. — En près de deux mille pages, ces volumes rassemblent une documentation presque exhaustive sur le sujet. L'érudition de l'auteur, comme en ses précédents ouvrages, suscitera l'admiration : Ecriture, Pères, Scolastiques, auteurs modernes jusqu'aux plus récents sans oublier nos frères séparés des diverses confessions sont cités, souvent en de longs extraits, et leurs opinions sont discutées. Le premier volume étudie trois questions : l'institution divine de l'Ordre, son caractère sacramentel, sa division en épiscopat, presbytérat et diaconat. Le second traite de l'épiscopat (d'institution divine immédiate, mais qui n'est plus probablement pas un sacrement distinct du presbytérat), du sous-diaconat et des ordres mineurs (qui ne sont plus probablement pas sacramentels) et du sacerdoce des fidèles ; il se termine par une étude de la matière et de la forme de l'ordination (l'auteur adopte comme plus probable la position qui affirme que, d'institution immuable du Christ, la matière de ce sacrement fut toujours la seule imposition des mains). De bons index facilitent la consultation de cet ouvrage, qui rendra service par la richesse de son information. — L. R.

F. de Lanversin, S. J. — *Jésus Homme-Dieu, Roi, Prêtre, Maître dans les documents du magistère. Ephèse, Chalcédoine, Constantinople II, Pie XI, Pie XII.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, 20 × 14 cm., 65 p. — Continuant la série de ses traductions des principaux documents du Magistère (cfr *N.R. Th.,* 1958, p. 1134), l'auteur nous donne dans cet opuscule ceux qui concernent la personne de Notre-Seigneur. — L. R.

P. Lippert, S. J. — *Credo. 2. Le Sauveur. Les grâces de Dieu. Les sacrements du Christ.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 12 cm., 320 p. Prix : 9,90 N.F. — Traduction de la seconde et dernière partie du livre allemand du même titre, exposé général de la doctrine catholique. L'ouvrage garde

l'ordre classique mais son objectif et sa méthode diffèrent largement de ceux des travaux d'école. Point de démonstration technique, mais pas une affirmation dogmatique dont on ne montre la portée humaine et religieuse; de quoi nourrir la foi et la vie spirituelle du public cultivé. Bible, tradition, documents du magistère, liturgie, théologie, ont été profondément médités par l'auteur. D'où l'originalité profonde du livre, et son privilège de rencontrer la problématique de l'homme moderne et de lui offrir une vue synthétique du mystère chrétien. — L. R.

J.-F. Thomas. — *Saint Augustin s'est-il trompé?* Essai sur la prédestination. Paris, Nizet, 1959, 19 × 12 cm., 97 p. — L'auteur a bien vu que la réponse à ce problème difficile ne pouvait venir que d'une comparaison entre la doctrine du Nouveau Testament et celle des écrits de saint Augustin. La reprendre sur nouveaux frais en moins de cent pages était une gageure, que l'auteur aura au moins le mérite d'avoir tentée. — L. R.

A. H. Maltha, O.P. — *De Nieuwe Theologie.* Informatie en oriëntatie. Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 19 × 13 cm., 190 p. Prix : 96 fr. — Dans sa préface l'auteur nous dit s'être proposé un double but : information aussi abondante que possible, mais en même temps jugement pondéré sur la théologie nouvelle. Qu'il ait réussi sur le premier point, nul ne le contestera. L'auteur fait preuve d'une information quasi exhaustive sur la littérature théologique des vingt dernières années (il est dommage que ses références soient si sommaires). Certes, pareille abondance a bien sa rançon : de-ci de-là une inexactitude (option au premier instant *après* la mort attribuée une fois de plus à Mgr Glorieux, par exemple) et surtout l'impression, certes non voulue par l'auteur, que tout est mis sur le même plan, des thèses condamnées d'un P. Seiller à ce qu'il y a de plus riche et de plus valable chez un P. Schillebeeckx. Aussi pensons-nous que ce livre rendra plus de service au théologien de profession qu'aux prêtres dans le ministère. — L. R.

*Miscelanea Antonio Perez Goyena.* Coll. Estudios Eclesiasticos, N° extraordinario, vol. 35. Madrid, Fax, 1960, 24 × 17 cm., 478 p. — Sous le portrait d'un homme aux yeux intelligents et empreints de bonté, sont écrits des chiffres qui atteignent des records : 97 ans, 81 de vie religieuse, 65 de prêtrise et 63 d'apostolat scientifique. Le P. Goyena fut surtout professeur et écrivain. Une bibliographie immense contient à peine l'infinité d'articles qu'il a produits sur des sujets extrêmement variés. Les deux revues *Razón y Fe* et *Estudios Ecclesiásticos*, dont il est rédacteur, sont évidemment les mieux fournies de travaux scientifiques. Mais la *Nouvelle Revue Théologique* s'honore aussi de posséder de lui deux articles sur *Le Mouvement théologique en Espagne* (cfr *N.R.Th.*, 1929, p. 703-713 ; 1931, p. 429-444). En hommage à ce labeur accompli pour la gloire de Dieu, des confrères et amis du P. ont édité un copieux volume de Mélanges qui contient deux sections. La première a trait à l'histoire de la théologie, tandis que la seconde s'intéresse à la culture de la Navarre. Tels sont en effet les deux centres d'intérêt principaux des recherches du P. Goyena : théologien (et en particulier très adonné à l'étude concernant le développement de la théologie en Espagne), il garde aussi une vénération pour sa province natale et a consacré une part importante de ses travaux à la culture navarraise. — C. D.

W. Jaeger. — *Humanismus und Theologie.* Coll. Thomas im Gespräch, 3. Heidelberg, F. H. Kerle, 1960, 19 × 12 cm., 78 p. Prix : 3,90 marks. — Cette édition présente la traduction en allemand d'une conférence donnée en 1943, dans la série des *Aquinas lectures* de l'Université de Marquette aux Etats-Unis. Nous avons relaté la parution de la version française identique, dans la *N.R.Th.*, 1958, p. 100. — C. D.

P. Daubercies. — *La condition charnelle.* Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 20 × 14 cm., 267 p. — Cette « enquête historique » sur la valeur morale que représente la chair dans la sagesse grecque et dans le christianisme, est un mémoire de licence

qui s'est limité à une recherche de vocabulaire : chair, corps, et les mots correspondants, âme, esprit, intelligence. L'auteur souligne deux significations de la chair : dans l'Ecriture, elle représente l'homme entier, faible et pécheur, mais sans opposition à l'âme. Au contraire, dans la philosophie grecque, la conception dichotomique l'emporte : la chair et le corps reçoivent une valeur négative : ils sont formés d'éléments grossiers, ils sont la prison de l'âme, voire un ennemi à détruire. Le langage patristique, d'abord fidèle au sens biblique, utilise avec Clément d'Alexandrie le sens défavorable rattaché à l'influence de la philosophie. — Même ainsi limité, le terrain de cette enquête paraît immense, et l'auteur n'a pu y tracer que deux sentiers. A partir du Nouveau Testament, ne faudrait-il pas donner une place prépondérante à la virginité, dont l'influence sur la conception de la chair dépasse sans doute de beaucoup celle de la philosophie grecque? Telle qu'elle est, cette étude, très clairement exprimée, a relevé une foule de détails intéressants. — R. C.

*Patristique et Moyen Age*

Origène. — *Esprit et feu.* I. *L'âme.* Edit. U. von Balthasar. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 168 p. — L'*Esprit et feu* de von Balthasar fut originairement publié en langue allemande, sous le titre *Geist und Feuer*. L'intérêt que ce recueil formé d'extraits puisés à l'œuvre d'Origène a suscité, est à l'origine de la traduction française établie par les Dominicaines d'Unterlinden. Celles-ci ont toutefois préféré présenter séparément chacune des quatre parties dont se composait l'édition originale : l'âme, la Parole, l'Esprit, Dieu. Les textes choisis l'ont évidemment été dans une intention particulière, celle de souligner les traits fondamentaux du tempérament intellectuel et surtout spirituel, les tendances profondes aussi, parfois assez difficiles à énoncer, du grand exégète et théologien d'Alexandrie et de Césarée. Ces traits, von Balthasar les relève tout d'abord au travers de ce premier thème de l'âme, qu'Origène a particulièrement chéri. Nous n'avons pas à reprendre ici l'analyse de ces textes déjà connus. Ils attestent le sens extrêmement spiritualiste d'Origène, tout en tension pour ainsi dire, vers Dieu, même dans le domaine du monde et des réalités matérielles et sensibles. — C. M.

St. Methodius. — *The Symposium. A Treatise on Chastity.* Edit. H. Musurillo, S. J. Coll. Ancient Christian Writers, 27. Londres, Longmans, Green and Co., 1958, 22 × 14 cm., VI-250 p. Prix : 21 sh. — L'intérêt de ce volume doit être recherché tout autant dans l'Introduction que dans la traduction qui y est donnée du *Symposium* composé par Méthode d'Olympe. Il existait déjà une traduction anglaise faite par Clark (1869 ou 1886) mais elle reposait sur le texte de Migne aujourd'hui largement dépassé par celui de Bonwetsch. Ce dernier pourtant n'est pas exempt de reproches. Le P. Musurillo s'est donc décidé à reprendre l'affaire par son début, à préparer un texte grec nouveau (qui paraîtra bientôt dans *Sources chrétiennes*) et qui, selon toute apparence, fournit à sa traduction anglaise une base textuelle préférable même à celle de Bonwetsch. C'est cette traduction que les *Ancient Christian Writers* ont accueillie. Toute aussi personnelle et fouillée est l'Introduction. Les problèmes que soulèvent la personnalité, les lieux d'origine et d'activité, la chronologie de Méthode sont nombreux et obscurs. Le P. Musurillo les a repassés au crible de la critique. Ses réponses sont on ne peut plus réservées (p. 5). Et que penser du *Symposion* lui-même, cet ouvrage hors-série si l'on peut dire, aux contours si flous et fuyants, que penser de son style, de sa tendance philosophique, de ses intentions, de ses rapports avec l'origénisme et le platonisme, de l'édition orthodoxe qui se serait dressée contre celle faite par les ariens? En tout ce terrain mouvant aussi le P. Musurillo ne s'est avancé qu'avec une extrême prudence. Après tout, beau témoignage de sincérité scientifique qui préfère l'ignorance et les points d'interrogation aux hypothèses plus ou moins aventureuses et estime plus avantageux pour la science, quand il le faut, de démolir et de déblayer plutôt que de construire. — C. M.

M. Meslin. — *Hilaire de Poitiers.* Coll. Eglise d'hier et d'aujourd'hui. Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 19 × 14 cm., 104 p. — Description succincte, très sim-

ple et attachante, de la vie et de l'œuvre du grand évêque de Poitiers, contemporain et ami de l'apôtre des Gaules, S. Martin, et défenseur, pour ainsi dire malgré lui, de la foi trinitaire et christologique menacée (car nul n'avait moins que lui le désir des batailles). Un choix judicieux de courts extraits, prières, pensées, avis et réflexions spirituels, tirés de ses commentaires, celui sur les Psaumes en particulier, et de son *De Trinitate,* accompagne la biographie. L'ensemble, vie et florilège, s'inscrit nettement tant pour le choix des textes que la présentation dans le cadre de la collection *Eglise d'hier et d'aujourd'hui* qui vise à mieux faire connaître aux masses chrétiennes d'aujourd'hui les richesses du passé chrétien et ses meilleures traditions. — C. M.

Saint Vincent de Lérins. — *Le commonitorium.* Edit. M. Meslin. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 18 × 12 cm., 140 p. Prix : 42 frs. — Publication d'après l'édition de R. S. Moxon et en traduction française du *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. L'œuvre est bien connue, célèbre même par ses adages devenus classiques comme le *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (ch. II) encore qu'ils aient souvent besoin de précisions et n'expriment pas en sa plénitude le sens de la Tradition et du progrès dogmatique. Une Introduction qui dit fort bien et en peu de pages l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur le *Commonitorium* et son histoire met le lecteur de plain-pied en harmonie avec les pages qu'il va lire. Lecture à recommander et d'autant plus bienfaisante que Vincent rappelle constamment au lecteur le caractère commun et universel de la foi qui doit être sienne. — C. M.

*Itinerarium Egeriae.* Edit. A. Franceschini et R. Weber. Turnhout, Brepols, 1958, 26 × 16 cm., 82 p. — Le *Corpus christianorum* a publié en extrait de son tome CLXXV, destiné à l'usage des classes, l'*Itinerarium Egeriae,* dont les descriptions très vivantes et concrètes se prêtent facilement aux exercices scolaires. L'œuvre est connue, et son édition ne rencontre pas de difficultés majeures. Nous en sommes toujours réduits à l'unique manuscrit d'Arezzo qu'utilisa Gamurrini pour son édition princeps de 1894, manuscrit malheureusement *mutilus* en son début et sa fin. L'*Itinerarium* a été utilisé dans diverses compilations ultérieures, en particulier celles du *cod. Matrit.* et de Pierre Diacre. La nouvelle édition, qui reproduit pour l'essentiel celle de Franceschini de 1840, a tenu compte de ces différents compléments d'information. Comme il est de règle dans le *Corpus christianorum* une excellente bibliographie choisie est annexée à l'Introduction. — C. M.

M. Martins, S. J. — *O penitencial de Martim Pérez em medievo-Português.* Introdução, leitura e notas. Lisboa, União Gráfica, 1957, 24 × 17 cm., 60 p. — Précédé d'une Introduction et enrichi de nombreuses Notes explicatives, le Codex Alcobacensis CCLXXIV a/213 nous est présenté par l'illustre historien de Moyen Age portugais. Il s'agit d'un *Pénitentiel* extrait de l'œuvre de Martin Pérez et transcrit en caractères du XV^e^ siècle. Martin Pérez était un espagnol, théologien-juriste, qui a dû vivre vers le milieu du XIV^e^ s., auteur d'un *Livre de Confessions* dont une traduction en portugais datée de 1399 existe à la Bibl. Nac. de Lisbonne. De ce *Livre de Confessions,* un anonyme a compilé un certain nombre de chapitres qui constituent le seul *Pénitentiel* portugais qui soit parvenu jusqu'à nous. Ce document mérite l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire, la littérature ou la psychologie religieuse du Moyen Age. — J. C.

*Miscellanea Lombardiana.* Novara, Istituto geografico de Agostini, 1957, 27 × 21 cm., xvi-410 p. — Le huitième centenaire de la publication du *Livre des Sentences* fut célébré à Novare, en 1953, par des manifestations scientifiques et artistiques qui durèrent un mois. Un dernier écho de ces solennités grandioses résonne encore dans ce volume des Miscellanea. Celui-ci contient le texte des conférences données au cours des fêtes anniversaires, et des articles envoyés par des spécialistes. Dans l'impossibilité d'analyser chacune de ces contributions d'importance inégale, contentons-nous de souligner deux tendances et d'indiquer quelques noms. L'anniversaire des *Sentences* a naturellement sus-

cité des travaux de recherche littéraire et doctrinale; citons en particulier les noms de médiévistes bien connus : Pelster, Doucet, Glorieux, Van den Eynde, Leclercq, ainsi que Vanni Rovighi, Ott, Meersseman. Un intérêt tout spécial semble en outre s'être porté vers les questions juridiques, et il y avait là un aspect particulier du Lombard qu'il convient de souligner. M. G. Le Bras a pu parler de « Pierre Lombard, prince du droit canon ». Des thèmes proprement juridiques ont été traités par MM. Allegra, Giacchi, Lefebvre, Vaccari. Ajoutons que deux travaux ont pour sujet les rapports du maître des Sentences avec saint Thomas (G. Geenen et L. De Simone). L'ensemble, d'une belle présentation, est un hommage qui met en relief l'importance de Pierre Lombard dans son milieu historique et son influence sur la pensée chrétienne. Plusieurs apports scientifiques demeureront comme des conclusions de valeur dans le champ des études médiévales. — C. D.

*Miscellanea Martin Grabmann.* Gedenkblatt zum 10. Todestag. Coll. Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3. Munich, M. Hueber, 1959, 23 × 16 cm., 95 p. Prix : 9,80 marks. — Le mémoire de Martin Grabmann continue à vivre. A l'occasion du dixième anniversaire de la mort du grand médiéviste, l'Institut qui porte son nom édite une plaquette contenant, après une très courte notice biographique par Mgr Schmaus, les matières suivantes : une étude sur la *ratio* chez Jean de Pouilly par L. Hödl (auquel nous demanderons aimablement de restituer à la Belgique la personne de M. De Wulf), sur l'indulgence dans l'enseignement d'Alex. de Halès et la Somme halésienne par K. Frings, sur la notion de personne chez Hugues et Richard de Saint-Victor par H. R. Schlette, sur un manuscrit des *Sentences* de Denys de Montina par A. Zumkeller, et enfin un répertoire des microfilms de manuscrits conservés à l'Institut Grabmann de l'Université de Munich. — C. D.

P. Delhaye. — *La Philosophie chrétienne au Moyen Age.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 12. Paris, A. Fayard, 1959, 19 × 15 cm., 125 p. Prix : 350 frs. — M. le Chan. D. donne un aperçu de la pensée au moyen âge, de Boèce à Ockham. C'était un peu une gageure d'inscrire tout cela dans l'étendue d'une centaine de pages largement écrites. Aussi y a-t-il trop de condensés qui demeureront obscurs pour « l'intellectuel spécialisé dans tout autre domaine mais désireux d'étendre son information ». Nous avons ici une brève histoire des penseurs chrétiens au moyen âge et non pas (comme l'ordre de la Collection, n° 10-15, le laisse entendre) une revue des grands moments cruciaux où s'affrontèrent sagesse et science, selon le développement d'une pensée très variée, mais toujours mise en face d'un problème unique : celui qui consiste à équilibrer amour de Dieu et amour de la connaissance. — C. D.

*Studia Gratiana post octava Decreti saecularia* auctore consilio commemorationi Gratianae instruendae edita. IV-V. curantibus I. Forchielli & A. M. Stickler. Bologne, Institutum Gratianum, 1956-1958, 26 × 18 cm., IV-296 et IV-128 p., 28 et 7 reprod. Prix : 5.000 et 3.000 lires. — Le quatrième tome des *Studia Gratiana* recueille relativement beaucoup moins de travaux que les précédents. On en trouve neuf seulement, contre une moyenne de vingt à trente dans les autres volumes. Mais il faut mettre ici à part l'étude de M. C. Leonardi sur Huguccio de Pise, qui ne compte pas moins de 80 pages. Ce travail important se divise en trois parties : la vie de Huguccio, sa production littéraire, les sources de l'œuvre avec son influence et l'importance de son auteur dans le domaine juridique. Tous les autres thèmes se rapportent à Gratien. On trouve encore un article de données biographiques, nommément sur le lieu de son origine (A. Lazzarini). Deux travaux se réfèrent à l'influence du décrétiste en Pologne (V. Meysztowicz) et en Croatie (T. Drezga). Enfin l'on trouve des thèmes juridiques particuliers, sur la juridiction arbitrale de l'Eglise (J. Dauvillier), sur la juridiction criminelle des princes ecclésiastiques (E. Hoyer), sur l'autorité du curé dans la confession (E. Fischer), sur les origines de la dénonciation évangélique (C. Lefebvre), et enfin sur les rapports du *De Personis* du C.I.C. avec le décret de Gratien (J. Trümmer). Le cinquième volume contient les actes du Congrès. — C. D.

H. Shapiro. — *Motion, Time and Place according to William Ockham.* Coll. Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, No. 13. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1957, 23 × 16 cm., viii-152 p. Prix : $ 3.85. — Les publications du *Franciscan Institute* ont rendu jusqu'à présent de grands services dans l'ordre des études ockhamiennes. Feu le P. Böhner et le P. Buytaert ont été, en la matière, des maîtres dont le travail a suscité des continuateurs. Voici encore une étude nouvelle consacrée à un point bien particulier et difficile, intéressant entre autres la critique des sciences et la cosmologie. L'A. prend soin de fixer d'abord, en bref, la position d'Ockham concernant les fondements métaphysiques de la science de son époque. Il étudie ensuite successivement le mouvement au sens large, puis au sens strict, le temps et ses rapports avec le mouvement, et enfin l'espace. Le but est d'élargir le champ d'investigation des données ockhamiennes. Jusqu'à ce iour, on s'est peut-être trop attaché à l'aspect logique de la pensée du célèbre docteur. De là des divergences d'interprétation, les uns voyant dans cette pensée les préludes d'un scepticisme qui triomphera avec l'empirisme de Hume, les autres se refusant à pousser jusque là les conclusions. En contribuant à faire mieux connaître les données du problème, l'A. marque un progrès certain dans l'appréciation que fera d'Ockham une compétence enrichie et fondée sur de plus larges bases — C. D.

C. F. Bühler. — *The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna.* Coll. Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, VII. Notre Dame, The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, 1958, 24 × 16 cm., 109 p. — Ce livre est un peu en marge dans une collection qui réunit des études sur l'éducation au moyen âge. Il intéressera surtout les bibliophiles, car il donne l'histoire des premières presses établies à Bologne, et une foule de détails concernant les différentes maisons d'impression qui s'y établirent entre les années 1470 et 1502. Sans doute, il y est souvent question de l'Université, mais sans rapport immédiat avec l'enseignement proprement dit : l'imprimerie, quoi qu'on veuille, est une affaire commerciale et non un agent d'éducation. En appendice, l'A. donne un catalogue précis de tous les incunables édités à Bologne, et dont le nombre s'élève à plus de cinq cents. — C. D.

## OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

*Annuaire démographique 1959.* 11e édit., New York, U.N., 1959, ix-719 p. $ 10.00.

Aron R. — *Les années obscures de Jésus.* Paris, Grasset, 1960, 292 p. 9,90 N.F.

Bars H. — *Trois vertus-clefs.* Paris, A. Fayard, 1960, 128 p. 4 N.F.

Baufine A., P.S.S. — *L'union à Jésus-Christ dans les mystères de sa vie d'après le cardinal de Bérulle.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 159 p.

Berthelon P. — *Le message du P. Chevier.* Le Puy, Mappus, 1960, 167 p. 9,90 N.F.

*Biblia (La).* (Coll.). Monestir de Montserrat. VIII. *Tobit-Judit. Ester.* 1960, 295 p. IX. *Job.* 1959, 378 p.

Bickel B.-J., O.F.M.Cap. — *Un prophète de la vraie joie. Saint François d'Assise.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1960, 233 p.

Birot M. — *Archives royales de Mari.* IX. *Textes administratifs de la salle 5.* Paris, Geuthner, 1960, 12 p., 111 pl. 42 N.F.

Bogliolo L. — *Ascesi sacerdotale nella dottrina dei sommi pontefici.* Milan, Editr. Ancora, 1960, 279 p. 800 lires.

Boutin L.-N., O.M.I. — *La tiare mystique du Très Saint Rosaire.* Montréal, Edit. du Renard, 1960, 188 p.

Caffarel H. — *Lettres sur la prière.* Paris, Feu Nouveau, 1960, 208 p. 7,80 N.F.

Canals S. — *L'Eglise et les Instituts séculiers.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 160 p. 69 frs.

Cantinat J., C.M. — *Les épîtres de saint Paul expliquées.* Paris, Gabalda, 1960, 240 p. 9,90 N.F.

Carrier H., S. J. — *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse.* Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1960, 314 p. 2.000 lires.

*Cécile. Journal d'une jeune chrétienne.* Toulouse, Ap. Prière, 1960, 184 p. 6,50 N.F.

CHARLES P., S. J. — *L'Eglise sacrement du monde.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 260 p. 140 frs.

CHIFLET J. — *Le laïc au service de la mission.* Lyon, 1960, 160 p.

COMBLIN J. — *Théologie de la paix.* Bruxelles, Edit. Univ., 1960, 336 p. 240 frs.

*Concile (Le) et les conciles.* Editions de Chevetogne, 1960, XX-348 p. 210 frs.

CUTTAZ (Chan.). — *L'amour-sacrement.* Annecy, 1960, 357 p. 7,50 N.F.

DELAVIGNETTE R. — *Christianisme et colonialisme.* Paris, Fayard, 1960, 128 p. 4 N.F.

D'ERCOLE G. — *L'essenza del vangelo nel tempo.* Rome, Pont. Univ. del Laterano, 1960, XXIII-173 p. — *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua chiesa nei vangeli.* Ibid., 1957, XVIII-138 p.

*Dictionnaire encyclopédique de la Bible.* Turnhout, Brepols, 1960, XVI p., 1966 col., 32 pl., 44 fig., 1 carte.

DUPONT J., O.S.B. — *Les sources du livre des Actes. Etat de la question.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 172 p. 135 frs.

*Eranos-Jahrbuch 1959.* Band XXVIII. Zurich, Rhein-Verlag, 1960, 510 p.

FABRY F., S. J. — *Emmanuel.* Verviers, 18 rue de Rome, 1960, 48 p. 4 fs.

*Foi et Technique.* Paris, Plon, 1960, IV-181 p. 4,95 N.F.

FUCHS J., S. J. — *Le droit naturel.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1960, IV-214 p.

*Geist und Leben. Registerband der Jahrgänge 1-30. 1926-1957.* Wurzbourg, Echter Verlag, 1960, 276 p.

GLANZMAN G. S., S. J. — *The Book of Deuteronomy.* Part 1 et 2. 2 fasc., New York, Paulist Press, 1960, 79 et 96 p. $ 0.75 et 0.75.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Saint). — *Poèmes et lettres.* Edit. E. DEVOLDER et P. GALLAY. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 186 p. 51 frs.

HÄBERLIN P. — *Das Böse.* Berne, Francke Verlag, 1960, 135 p. 11,80 frs.

HÉGO G. — *Francesco. Vie de saint François d'Assise.* Paris, La Cordelle, 1960, 128 p., 10 h.-t.

HOLM-NIELSEN S. — *Hodayot. Psalms from Qumran.* Aarhus, Universitetsforlaget, 1960, 365 p. 50 Kr.

HUECK (C. DE). — *Lettres à mon évêque.* Paris, Cerf, 1960, 152 p. 4,80 N.F.

HUVELIN (Abbé). — *Le regard du Christ.* Paris, Fayard, 1960, 187 p. 8,50 N.F.

ISAAC J., O.P. — *La révélation progressive des personnes divines.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 212 p. 8,40 N.F.

*Islam (L') et la critique historique.* Cahors (Lot), 1960, 101 p. 8 N.F.

JABLIN Ch. (Abbé). — *Fiches liturgiques à l'usage des ministres sacrés et inférieurs pour les offices pontificaux.* Paris, Lethielleux, 1960, 38 p. 7 N.F.

JAMES E. O. — *Le culte de la déesse-mère dans l'histoire des religions.* Paris, Payot, 1960, 300 p. 19 N.F.

KÄSEMANN E. — *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Band I. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 316 p. 16,80 marks.

KAMMER C. — *Die Lauretanische Litanei.* Innsbruck, F. Rauch, 1960, 240 p. 84 S. broché; 96 S. relié.

KITTEL G. et G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VII : Lief. 2/3. Stuttgart, Kohlhammer, 1960, 65-160 p. 9,20 marks.

KNOWLES D. (Dom). — *The Religious Orders in England.* Vol. III : *The Tudor Age.* Cambridge, University Press, 1959, XIV-522 p. 55 sh.

LACORDAIRE. — *Vie de saint Dominique.* Paris, Cerf, 1960, 280 p. 8,70 N.F.

LELOTTE F., S. J. — *Le curé dans la paroisse.* Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1960, 32 p. 7,50 frs.

LETOURNEUX J. — *J'ai lié ma gerbe.* Toulouse, Ap. Prière, 1960, 109 p. 5 N.F.

LIGIER S. (Chan.). — *Saint Claude.* Paris, Lethielleux, 1960, VIII-198 p. 11,10 N. F.

*Littérature et théologie pauliniennes.* Bruges, D. D. B., 1960, 240 p. 160 frs.

MACALI L., O.F.M.Conv. — *Elementi di teologia morale par laici.* Vol. II. Padoue, Basilica del Santo, 1960, X-534 p.

MAGGIALI A. — *Psicopedagogia dei candidati al sacerdozio.* Milan, Editr. Ancora, 1960, XII-356 p. 1.200 lires.

MARION V. — *Eine Theologie über Fatima.* Innsbruck, Rauch, 1960, 71 p. 45 S.

MARIUS VICTORINUS. — *Traités théologiques sur la Trinité.* Edit. P. HENRY et P. HADOT. I-II. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 1168 p. 49,50 N.F.

MOREL G. — *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix.* I : *Problématique.* II : *Logique.* Paris, Aubier, 1960, 255 et 349 p. 18 et 21 N.F.
NICOLAU M., S. J. — *Psicologia y pedagogia de la Fe.* Madrid, Razon y Fe, 1960, 320 p. 75 Ptas.
NIEL H. — *L'analyse du destin. Le Moi Pontifex.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 188 p. 120 frs.
NOCENT A., O.S.B. — *Contempler sa Gloire. Avent - Noël - Epiphanie.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1960, 232 p. 99 frs.
OESA B. P. — *Katholizität und Sobornost.* Wurzbourg, Augustinus-Verlag, 1960, 150 p. 19,20 marks.
PARENTE P. P. — *Père Pio Premier prêtre stigmatisé.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1960, 156 p. 66 frs b.
PIEKOSZEWSKI J., S.T.D. — *The Religious Problem of Refugees in U.S.A.* London (Canada), Veritas, 1960, VI-128 p. $ 2.75.
*Polarité du Symbole.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 252 p. 150 frs.
*Primauté (La) de Pierre dans l'Eglise orthodoxe.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 151 p.
*Progrès (Le) social.* Liège, Boulevard Piercot 21, 1960, 196 p. 100 frs.
QUASTEN J. — *Patrology.* III. Utrecht, Spectrum, 1960, XXV-605 p. 27,50 flor.
*Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart.* Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 81-82. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, col. 1345-1536. 8,40 marks.
RENARD A. (Mgr). — *Vie spirituelle de la religieuse d'aujourd'hui.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 152 p. 48 frs.
RÉTIF A., S. J. — *Initiation à la mission.* Paris, Fleurus, 1960, 352 p. 9,60 N.F.
RUSSO B., S. J. — *Religione Chiesa e Stato.* Rovigo, 1960, 172 p.
SALÈS L. — *La perfection religieuse à la lumière du divin amour.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1960, 140 p. 51 frs b.
SCHELER M. — *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* 2e édit. Berne, Francke, 1960, 536 p. 38 frs.
STELZENBERGER J. — *Précise de morale chrétienne.* Tournai, Desclée, 1960, XII-424 p.
*Table (La) Ronde.* N° 154. Octobre 1960. Paris, Plon, 1960, 189 p.
TANS J. A. G. — *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas.* Groningue, J. B. Wolters, 1960, 12-XXXVIII-640 p. 45 flor.
TERTULLIAN. — *Treatise on the Resurrection.* Edit. E. EVANS. Londres, S.P.C.K., 1960, XXXVI-361 p. 50 sh.
*Textes et prières pour la pénitence.* Paris, Lethielleux, 1960, 112 p. 4,50 N.F.
TOUILLEUX P. — *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.* Tournai, Desclée et Cie, 1960, VI-184 p.
VAN DE POL W. H. — *Het getuigenis van de Reformatie.* Maaseik, Romen en Zonen, 1960, 280 p. 230 frs broché; 255 frs relié.
VAN DE VYVER E., O.S.B. — *Henricus Bate. Speculum divinorum et quorundam naturalium.* Tome I. Louvain, Nauwelaerts, 1960, CIX-262 p. 300 frs.
VAN RIET G. — *Problèmes d'épistémologie.* Louvain, Nauwelaerts, 1960, VI-425 p. 150 frs.
VAULX (DE) B. — *Les Missions : leur histoire. Des origines à Benoît XV (1914).* Paris, A. Fayard, 1960, 127 p. 4 N.F.
WILLIBRORD P., O.F.M.Cap. — *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits.* Blois, Editions Notre-Dame de la Trinité, 1960, XVI-367 p.
ZAKARIAS H. — *Voici le vrai Mohammed et le faux Coran.* Paris, Nouvelles Editions Latines, 1960, 256 p. 7,50 N.F.

---

*Administrateur-délégué :* LOUIS CASTERMAN, TOURNAI
*Les Gérants :* ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

---

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*